

UNIVERSITÉ DE PARIS

XVII

LE DISCOURS AUX GRECS DE TATIEN

UNIVERSITÉ DE PARIS

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DES LETTRES

XVII

RECHERCHES

SUR

LE DISCOURS AUX GRECS DE TATIEN

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

I. — **De l'authenticité des Épigrammes de Simonide**, par Amédée Hauvette, professeur adjoint de langue et de littérature grecques à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 5 fr.

II. — **Antinomies linguistiques**, par Victor Henry, professeur de sanscrit et de grammaire comparée des langues indo-européennes à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 2 fr.

III. — **Mélanges d'histoire du moyen âge**, publiés sous la direction de M. le Professeur Luchaire, par MM. Luchaire, Dupont-Ferrier et Poupardin. 1 vol. in-8° . . . . 3 fr. 50

IV. — **Études linguistiques sur la Basse-Auvergne. Phonétique historique du patois de Vinzelles**, par A. Dauzat, licencié ès-lettres. Préface de A. Thomas, chargé du cours de philologie romane à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 6 fr.

V. — **La Flexion dans Lucrèce**, par A. Cartault, professeur de poésie latine à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 4 fr.

VI. — **Le Treize Vendémiaire an IV**, par Henry Zivy, étudiant à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 4 fr.

VII. — **Essai de reconstitution des plus anciens mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris** (*Pater, Noster*[1], *Noster*[2], *Qui es in cœlis, Croix, A*[1]), par MM. Joseph Petit, archiviste aux Archives nationales, Gavrilovitch, Maury et Teodoru, avec une préface de Ch.-V. Langlois, chargé de cours à la Faculté. 1 vol. in-8°, avec une planche hors texte. . . . . 9 fr.

VIII. — **Études sur quelques manuscrits de Rome et de Paris**, par Achille Luchaire, Pr d'histoire du moyen âge à la Faculté. 1 vol. in-8°. 6 fr.

IX. — **Étude sur les Satires d'Horace**, par A. Cartault, professeur de poésie latine à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . . 11 fr.

X. — **L'Imagination et les Mathématiques selon Descartes**, par Pierre Boutroux, licencié ès-lettres. 1 vol. in-8° . . . . 2 fr.

XI. — **Étude sur le dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace)**, par Victor Henry, professeur de sanscrit et de grammaire comparée des langues indo-européennes à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 7 fr.

XII. — **La main-d'œuvre industrielle en Grèce**, par P. Guiraud, professeur adjoint à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 6 fr.

XIII. — **Mélanges d'histoire du moyen âge**, publiées sous la direction de M. le professeur Luchaire, par MM. Luchaire, Halphen, Huckel. 1 vol. in-8° . . . . 6 fr.

XIV. — **Mélanges d'Étymologie française**, par Antoine Thomas, Pr de littérature du moyen âge et philologie romane à la Faculté. 1 vol. in-8°. 7 fr.

XV. — **La Rivière Vincent Pinzon.** *Étude sur la cartographie de la Guyane*, par P. Vidal de la Blache, professeur de géographie à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . 6 fr.

XVI. — **Constantin V, empereur des Romains.** *Étude d'histoire byzantine* (740-775). par Alfred Lombard, licencié ès lettres, avec une préface de Ch. Diehl, chargé de cours à la Faculté. 1 vol. in-8° . . 6 fr.

XVII. — **Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien**, suivies d'une *traduction française du Discours* avec notes. 1 vol. in-8°. . . 6 fr.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

UNIVERSITÉ DE PARIS

BIBLIOTHÈQUE
DE LA
FACULTÉ DES LETTRES

XVII

RECHERCHES
SUR
LE DISCOURS AUX GRECS DE TATIEN

SUIVIES D'UNE TRADUCTION FRANÇAISE DU DISCOURS AVEC NOTES

PAR

AIMÉ PUECH
MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET CIE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

AVANT-PROPOS

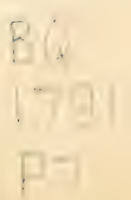
La critique a reconstruit la biographie de Tatien selon des systèmes très différents. Le *Discours aux Grecs,* la seule œuvre de lui qui nous soit parvenue, est, dans l'ensemble de la littérature apologétique, le texte dont l'interprétation est de beaucoup la plus difficile. J'ai consacré ces *Recherches* à l'étude des principaux problèmes généraux qu'il nous pose, et j'ai essayé à mon tour de reconstituer la biographie de l'auteur, d'après les données que cette étude me fournissait. Qu'est-ce que le *Discours* ? Un discours véritable, destiné à la lecture publique, comme ceux des sophistes contemporains, ou, malgré la forme oratoire, un traité à l'usage des lecteurs ? Quelle est la date, quel est le lieu où il a été vraisemblablement composé ? Quelle est la méthode apologétique de Tatien ? Quelles sont les sources où il a puisé, et quel est le degré de son originalité ? Quelles sont ses doctrines ? (théorie du Logos, théories sur la nature de l'âme, sur celle des démons, etc.). Quel en est le véritable sens et quelles influences trahissent-elles, quelles tendances aussi ? Que vaut Tatien comme écrivain ? Quels traits de ressemblance présente-t-il avec les écrivains païens de son temps, et quels sont ses procédés de style, par quels caractères se distinguent son vocabulaire et sa syntaxe ? Ce sont là les questions que j'ai examinées.

Hormis quelques rares témoignages comme celui d'Irénée et celui de Rhodon, Tatien ne nous est connu que par lui-même, c'est-à-dire par le *Discours aux Grecs.* Or, ce *Discours,* je le

répète, a coutume de passer pour un rare monument d'obscurité. Est-ce la faute du texte, tel qu'il nous a été transmis? C'est l'avis par exemple de M. Schwartz, qui, dans son édition, a volontiers admis que le texte était profondément altéré, notamment par des lacunes considérables. Est-ce plutôt la faute des interprètes, qui se laisseraient décourager trop aisément? C'est la thèse de M. Kukula, qui a essayé non sans succès, en examinant minutieusement plus d'un passage, d'être plus heureux que ses prédécesseurs. N'est-ce pas en première ligne la faute de l'auteur, qui ne parle pas une langue assez simple, et qui procédant souvent par brusques associations d'idées plutôt que selon les lois d'une logique rigoureuse, déroute sans cesse le lecteur même le plus intelligent et le plus attentif? Je pense pour ma part que le texte a souffert moins peut-être que ne l'a dit Schwartz, mais certainement plus que ne l'accorde Kukula; je suis reconnaissant à ce dernier d'avoir montré qu'une étude plus précise des difficultés peut donner d'excellents résultats; mais je ne crois pas qu'il puisse lui-même contester que Tatien soit pour le moins un auteur difficile. Ces *Recherches* se seraient démesurément allongées, et auraient été très pénibles à suivre, si j'avais dû à chaque instant les interrompre pour analyser toutes les citations que j'ai faites, pour en établir le texte et en discuter le sens. J'ai donc été conduit, par la force des choses, à les faire suivre d'une traduction en français du *Discours* avec notes explicatives, imitant en cela l'exemple qu'a donné Harnack il y a une vingtaine d'années, quand il a publié sa très utile traduction allemande. Je n'ai pas apporté une recension nouvelle des manuscrits : l'édition de Schwartz donne pour le moment, à l'exégète, un instrument de travail suffisant : le plus pressé n'est pas une nouvelle revision critique : c'est, de l'aveu de tous, de pousser plus loin, s'il est possible, l'interprétation. J'ai d'ailleurs, dans mes notes, reproduit le texte grec, avec les principales variantes, pour tous les passages difficiles. Je souhaite que le travail que m'ont coûté ces notes ne soit pas sans utilité, et je crois pouvoir demander l'indulgence à laquelle on a droit quand on ne se dissimule pas les difficultés qu'on rencontrera sur sa route. Ce n'est pas d'aujourd'hui que j'étudie

Tatien, et je continuerais sans doute à l'étudier longtemps si je prétendais apporter une solution définitive pour tous les passages controversés du *Discours*. Ce sera beaucoup, je crois, si sur certains points au moins, en me servant de mes devanciers, je vais un peu plus loin qu'eux, et si, sur d'autres, je puis espérer que mes successeurs iront plus loin que moi, en suivant quelquefois ma trace.

Ma traduction a pour base l'édition de Schwartz ; mais je m'en suis écarté en plus d'un cas ; on en trouvera toujours l'indication dans mes notes. Tatien, malgré bien des négligences, n'est pas le moins du monde un écrivain sans art ; c'est au contraire un styliste, dont la manière rappelle celle des sophistes de son temps. Mais je dois m'excuser de n'avoir pas essayé de rendre ce que cette manière a de caractéristique. Je ne l'ai pas fait, volontairement ; parce que j'avais pour objet, avant tout, de faire comprendre Tatien. C'est là ce qui est instant ; si j'avais tenté de reproduire le tour concis, ou les artifices de style de l'original, j'aurais été très obscur, comme celui-ci, et je voulais être clair, au risque d'être parfois long et d'enlever au texte sa couleur et son rythme.



LISTE DES OUVRAGES LE PLUS SOUVENT CITÉS

Tatiani *oratio ad Græcos*, recensuit Eduardus Schwartz (Texte und Untersuchungen zur *Geschichte der altchristlichen Literatur*, VI, 1), 1888.

Migne : *Patrologie grecque*, t. VI (reproduit l'édition de Dom Maran).

Otto : *Corpus Apologetarum christianorum sæculi secundi*, VI. *Tatiani oratio ad Græcos*. Iéna, 1854.

Harnack : *Tatians Rede an die Griechen*, übersetzt und eingeleitet. — Festschrift Sr. Koeniglich. Hoheit dem Grossherzoge von Hessen und bei Rhein Ludwig IV gewidmet von Rector und Senat der Landesuniversitæt. Giessen, 1884.

Harnack : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II, 1 ; *Die Chronologie*. Leipzig, 1897.

Harnack : *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten* (Texte und Untersuchungen, I, 1-2), 1882.

Kukula : *Tatians sogenannte Apologie*. Teubner, 1900.

Kukula : *Altersbeweis und Künstlerkatalog in Tatians Rede an die Griechen*. Jahresbericht des K. K. ersten Staatsgymnasiums im IIe Bezirke von Wien., 1900.

P. Bernhard Ponschab, O. S. B. : *Tatians Rede an die Griechen*, Beilage zum Jahresberichte des humanistischen Gymnasiums Metten für das Schuljahr 1884-5.

Dembowski : *Die Quellen der Christlichen Apologetik des* 2^{en} *Jahrhunderts*. I° *Die Apologie Tatians*. Leipzig, 1893.

LE DISCOURS AUX GRECS
(TATIEN)

PREMIÈRE PARTIE

Recherches.

—

CHAPITRE I

L'*ORATIO AD GRÆCOS* EST-ELLE UN VÉRITABLE DISCOURS ?

Kukula[1] a soutenu récemment que l'*Oratio* était bien un discours, au sens propre du mot, prononcé par Tatien en 172-3, à Edesse ou à Antioche, une sorte de leçon d'ouverture faite par notre apologiste quand il inaugura, après son départ de Rome, l'école qu'il fonda en Orient[2]. Sous une forme moins précise dans le détail, mais analogue au fond, l'opinion que l'*Oratio* n'est point un traité, écrit en un style oratoire, mais une harangue ou une conférence véritable, est en réalité fort ancienne, et, dès notre XVII[e] siècle elle a pour elle une grave autorité, celle de Tillemont[3]. Mais antérieurement à notre siècle elle a été aussi contestée, en particulier par l'éditeur très méritant des *Apologistes*, Dom Maran[4]. Quelque solution qu'on adopte, la question n'a, me semble-t-il, qu'une importance secondaire. Je ne puis me dispenser cependant, avant

1. *Tatians sogenannte Apologie*, ch. I.
2. Epiphane, I, 3, 46. 'Από Ῥώμης γὰρ μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου 'Ιουστίνου τελείωσιν διελθὼν ἐπὶ τὰ τῆς ἀνατολῆς μέρη καὶ ἐκεῖσε διατρίβων..., etc.
3. Voir sur les autres partisans de cette thèse, Kukula, p. 3.
4. Préface, III[e] partie, ch. XII.

d'essayer de déterminer la date probable de l'*Oratio*, d'en dire un mot.

Tatien a été sophiste, avant d'être chrétien ; c'est lui-même qui nous l'apprend[1]. Or, la sophistique du IIe siècle est caractérisée tout d'abord par ce fait que les sophistes sont des orateurs, avant d'être des écrivains. Ceux-mêmes qui, comme Dion ou Aristide, ne voulant pas se contenter des succès passagers de l'éloquence, ont revu avec le plus de soin leurs œuvres en vue de la publication, les ont néanmoins composées pour la lecture publique, et elles le révèlent à chaque page. Il semble donc assez vraisemblable *a priori* qu'un ancien sophiste comme Tatien eût conservé l'habitude de propager ses idées par la parole plus encore que par la composition écrite. Regardons-y cependant de plus près. Tatien, soit à Rome, soit ensuite en Orient, est comme Justin un διδάσκαλος ; il tient un διδασκαλεῖον, une école. Mais dans quelle mesure peut-on penser qu'une école de ce genre était ouverte au public non chrétien ? Que l'influence en rayonnât hors de ce public, que les païens se préoccupassent de ce qu'enseignaient ces maîtres d'une doctrine nouvelle, de la *doctrine barbare* comme dit Tatien, ou de la *véritable philosophie* comme disait plutôt Justin, cela n'est pas contestable ; les controverses avec Crescens en sont la preuve plus que suffisante. Ces controverses ne se sont pas bornées sans doute à une polémique par écrit ; elles supposent que Justin et Crescens se sont trouvés en présence l'un de l'autre, dans des sortes de conférences contradictoires[2]. Mais si l'on comprend très bien ce qu'ont pu être ces discussions entre deux chefs d'école, devant un public composé de disciples et d'amis de l'un et de l'autre, est-il aussi facile de concevoir, vers le milieu du IIe siècle, un discours-programme, comme celui de Tatien, débité devant un auditoire d'adversaires ? L'école de Justin, à Rome, comprenait évidemment surtout des chrétiens, bien qu'elle fût naturellement ouverte à ceux qui, tourmentés des mêmes inquiétudes qui avaient conduit Justin au christianisme, venaient voir s'ils ne trouveraient pas là cette certitude qu'ils

1. Ch. XXXV. σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα. Sur l'autre texte que l'on cite volontiers pour le prouver : κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ᾖν ἐν αὐτῇ, au ch. I, cf. plus bas, p. 14 et 109.

2. Justin, Ap., II, 3. αἱ κοινωνίαι τῶν λόγων. Cf. sur ce passage, Harnack, *Altch. Litt.*, II, p. 278, note 1. — Tatien lui-même, à la fin de son discours, s'offre à des controverses de ce genre : ἕτοιμον ἐμαυτὸν ὑμῖν πρὸς τὴν ἀνάκρισιν τῶν δογμάτων παρίστημι. »

cherchaient[1]. J'imagine qu'en Orient Tatien a dû aussi grouper autour de lui des auditeurs dont le noyau principal a été dès l'origine formé de chrétiens. Qu'il ait mis tout en œuvre pour accroître ce premier groupe par des conquêtes nouvelles, faites au jour le jour parmi les païens, nous n'en pouvons douter. Mais pouvons-nous aller jusqu'à croire qu'il ait, au début de son enseignement, convoqué le public païen à une grande séance *épidictique,* comparable à celles qu'il avait données jadis, quand il n'était encore qu'un sophiste ? A l'époque des Antonins, alors que le christianisme était l'objet d'une si grande défiance et soumis à une législation en somme rigoureuse, cela paraît bien douteux. Si l'*Oratio* est vraiment une *leçon d'ouverture*, n'y a-t-il pas les plus grandes chances pour qu'elle ait été prononcée en réalité devant un auditoire, en majorité au moins, chrétien, et qu'elle n'ait pu véritablement atteindre le public païen, — où il n'est pas sûr du reste qu'elle ait largement trouvé accès — qu'une fois rédigée par écrit et publiée ? C'est ce qui me paraît enlever beaucoup d'importance à la question que la critique s'est posée à ce sujet.

Mais laissons ces conjectures, car des considérations du genre de celles que je viens de faire valoir laissent nécessairement trop de place à l'hypothèse. Les textes que Kukula a recueillis avec plus de diligence que ses prédécesseurs, où Tatien interpelle directement *les Grecs,* obligent-ils à croire que Tatien est réellement en face d'auditeurs, avec lesquels il dialogue ? Maran a déjà objecté qu'il peut n'y avoir là que des formules oratoires; ces formules n'auraient, en aucun cas, rien d'extraordinaire, en un temps où toute œuvre littéraire subissait l'influence de la sophistique et de la rhétorique, où la parole écrite ne se distinguait jamais nettement par le ton du discours véritable ; elles doivent étonner moins encore dans un écrit apologétique. Assurément l'*Oratio* de Tatien n'est pas une *Apologie,* si ce nom doit désigner, à proprement parler, une supplique adressée aux Empereurs pour réclamer en faveur des chrétiens la liberté de conscience et

1. Dans le *Martyre* de Justin et de ses compagnons, Rusticus demande à Justin : où il réunit *ses disciples*, εἰς ποῖον τόπον ἀθροίζεις τοὺς μαθητάς σου ; et Justin lui répond, entre autres choses : εἴ τις ἐβούλετο ἀφικνεῖσθαι παρ' ἐμοὶ, ἐκοινώνουν αὐτῷ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων. Cela veut-il dire que l'école de Justin était directement ouverte à tout venant ? Il est plus probable qu'il fallait, pour y avoir accès, en avoir témoigné le désir dans quelque rencontre préalable avec le maître, avoir attiré son attention, lui avoir fait concevoir des espérances de conversion.

le droit à l'existence. C'est une *Défense* de la foi chrétienne, adressée au public lettré. Mais, sans examiner pour le moment si Tatien s'est ou non servi des écrits de son maître Justin, les deux genres que je viens de distinguer sont trop voisins l'un de l'autre pour que le ton n'y soit pas semblable, et, même si Tatien compose une œuvre écrite, il n'y a pas plus à s'étonner de le voir procéder par apostrophes directes, par interrogations pressantes, qu'il n'y a lieu d'être surpris que Justin, composant aussi par écrit sa requête, parle aux empereurs comme s'il était admis à prononcer en leur présence un plaidoyer réel. Or, d'autre part, et ceci encore a été très justement noté par Maran, — il y a certains passages de l'*Oratio* qui semblent indiquer assez clairement que Tatien ne considère pas son œuvre comme un *discours*. C'est ainsi qu'au chapitre xxxv, il s'exprime ainsi : « Tout ce dont j'ai acquis la connaissance par moi-même, je veux le rédiger par écrit ; » (τούτων καὶ τὴν ἀναγραφὴν συντάσσειν βούλομαι) ; — et ensuite : « Que cette philosophie est plus ancienne que vos traditions, j'avais commencé à le montrer ; » ce qu'il rend par le mot γράφειν (ἥτις ὃν τρόπον ἐστί τῶν παρ' ὑμῖν ἐπιτηδευμάτων ἀρχαιοτέρα, γράφειν μὲν ἀρξάμενος.) — Dans le chapitre final (xli), il se sert encore de l'expression συντάσσειν : Ταῦθ' ὑμῖν, ἄνδρες Ἕλληνες, ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, et quoique cette expression pût à la rigueur se comprendre si on l'appliquait uniquement aux recherches préliminaires que Tatien a dû faire pour préparer son discours, le sens le plus naturel en est que nous nous trouvons en présence d'un traité, σύνταγμα, non d'un simple discours, λόγος[1]. Enfin le terme même de Grecs, Ἕλληνες, terme aussi général que possible, est pris au sens où il s'oppose à Βάρβαροι (c'est-à-dire, dans le langage de Tatien, à χριστιανοί). Il indique aussi probablement — et nous verrons que d'autres indices le confirment — que Tatien n'est plus à Rome, mais se trouve dans la partie orientale de l'Empire, en pays de langue grecque ; mais il ne signifie rien de plus; il ne désigne aucun auditoire particulier ; il fait entendre au contraire que Tatien — en même temps qu'il s'adresse plus particulièrement aux païens de la ville où il réside actuellement, comme le prouve l'invitation à des conférences contra-

1. Peut-être pourrait-on ajouter encore que les renvois à d'autres ouvrages déjà publiés (le περὶ ζῴων, ch. xv. — Cf. encore ch. xvi) ou en préparation (ch. xl, le πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ) font aussi penser à un σύνταγμα plutôt qu'à un λόγος véritable.

dictoires par laquelle se termine le discours[1] — pense à un public beaucoup plus étendu.

Ainsi, à ce qu'il semble, s'il est parfaitement possible que Tatien ait lu d'abord son *Oratio*[2] dans une séance de son école, avant de la publier, si l'on peut même trouver cette conjecture assez vraisemblable, étant données les mœurs littéraires du temps, étant donné que nous savons par le propre témoignage de Tatien qu'il avait été d'abord sophiste, on doit considérer comme extrêmement probable aussi, en ce cas, que l'*Oratio* a été lue devant un public où quelques païens pouvaient avoir pris place, mais composé dans son ensemble de chrétiens; on doit tenir pour certain que c'est surtout sous la forme du livre non seulement qu'elle a pu se répandre, mais que l'auteur lui-même a voulu qu'elle se répandît. S'il en a donné la primeur à un auditoire plus intime, il l'avait rédigée d'avance par écrit en vue d'un public plus large et plus lointain, et même (Tatien avait assez vivement le sentiment de sa valeur pour qu'on puisse le croire) en vue de la postérité.

1. Ce passage est, de tous ceux que Kukula a réunis, celui qui incline le plus à croire que Tatien s'adresse à un auditoire réel ; il prouve, en tout cas, comme je l'ai dit plus haut, que Tatien ne fuit pas, et même provoque les conférences contradictoires du genre de celles que Justin (et sans doute lui-même) avaient eues à Rome avec Crescens.

2. Je ne veux tirer aucun argument de la longueur de l'*Oratio* ; on pourrait imaginer que Tatien l'eût débitée en deux séances, et, en tout cas, tel écrit de Dion Chrysostome — par exemple l'*Euboïque* — qui certainement a été rédigé tout d'abord pour la lecture publique, nous semble aussi, à nous modernes, d'une longueur disproportionnée. Cf. sur ce point Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, p. 463 et sqq. — Sur le danger qu'il y a à conclure trop vite, au sujet d'un écrit où le ton oratoire domine et où les apostrophes abondent, que nous sommes en présence d'un discours réel, voir les réflexions très justes de Norden, *Antike Kunstprosa*, I, p. 416.

CHAPITRE II

LA DATE ET LE LIEU OU FUT COMPOSÉE L'*ORATIO*. TATIEN ET JUSTIN.

Où résidait Tatien quand il composa ou prononça son discours ? Il est difficile de le déterminer, mais on a tout au moins sur un point une certitude négative : on peut tenir pour démontré que Tatien n'était plus à Rome. Maran (*l. c.*) l'a conclu autrefois, contre Tillemont, de deux textes qui le prouvent avec évidence. Quant au chapitre xxxv, Tatien, faisant un retour sur son existence passée, nous dit : Ταῦτα... ἐξεθέμην πολλὴν ἐπιφοιτήσας γῆν, καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχναις καὶ ἐπινοίαις ἐγκυρήσας πολλαῖς, ἔσχατον δὲ τῇ Ῥωμαίων ἐνδιατρίψας πόλει, καὶ τὰς ἀφ' ὑμῶν ὡς αὐτοὺς ἀνακομισθείσας ἀνδριάντων ποικιλίας καταμαθών, par le participe aoriste ἐνδιατρίψας, il doit indiquer, comme par les autres participes qui précèdent, un événement de sa vie antérieure, et le mot ἔσχατον nous apprend de plus qu'il vient de quitter Rome assez récemment, ou, du moins, qu'il n'a, dans l'intervalle, fait aucune résidence prolongée ailleurs. De même le participe aoriste καταμαθών se rapporte visiblement à un séjour dans la capitale qui a pris déjà fin, et l'expression αὐτούς « *eux* » pour désigner les Romains par opposition aux Grecs, désignés par ὑμῶν « *vous* », s'explique mieux aussi en ce cas[1]. J'ai analysé d'abord ce passage, parce qu'il me semble sans réplique. Mais déjà, chapitre xix, quand Tatien parlait de Crescens, ὁ ἐννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει, cette façon de désigner Rome rend assez vraisemblable qu'il n'y résidait plus. Ce n'est peut être donc pas assez que de dire, avec

1. L'argument essentiel est, je crois, qu'il n'est pas possible que le participe aoriste ἐνδιατρίψας soit pris en un sens autre que les participes aoristes qui précèdent ; s'il signifiait : *étant venu à Rome et y résidant depuis*, on attendrait, soit ἐνδιατρίβων, soit, si T. avait voulu employer un aoriste, ἐπιδημήσας (cf. *Actes de Justin*, III, ἐπεδήμησα δὲ τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον = je suis *revenu habiter* pour la 2e fois Rome). Il faut attacher moins d'importance aux expressions αὐτούς, τῇ Ῥωμαίων πόλει, τῇ μεγάλῃ πόλει, pour désigner Rome et les Romains ; c'est ce que prouve le même texte des *Actes de Justin* que je viens de citer.

Harnack[1] : « L'*Oratio* a-t-elle été composée à Rome ? C'est une question qui ne se laisse pas décider avec une entière certitude ; mais on peut rendre très vraisemblable qu'elle a été écrite hors de Rome. » Il n'y a dans l'*Oratio* aucun indice qu'elle ait été composée à Rome ; et tout au contraire les deux textes du chapitre xxxv et du chapitre xix, le premier surtout, interdisent de le penser. Il n'est donc pas seulement vraisemblable, on peut regarder comme certain que l'*Oratio* a été composée ailleurs qu'à Rome.

Où donc était alors Tatien, s'il n'était pas à Rome ? Je ne crois pas qu'on puisse le déterminer sûrement. Pris en son sens absolument littéral, le texte du chapitre xxxv : *Ces statues qui ont été transportées de chez vous chez eux,* suggérerait de préférence la pensée qu'il se trouvait dans la Grèce propre, et, si l'on pouvait croire vraisemblable qu'un docteur chrétien du milieu du IIe siècle eût, après sa conversion, harangué, en leur prêchant sa foi, les mêmes publics qui se pressaient aux ἐπιδείξεις des sophistes, on imaginerait volontiers que Tatien, allant de Rome en Asie Mineure, eût traversé la Grèce propre, et, comme au temps où il était sophiste, se fût transporté de ville en ville, répétant de l'une à l'autre le même discours, laborieusement préparé : ainsi s'expliquerait le vague même de l'appellation : *Discours aux Grecs,* et l'emploi, au courant du discours, du même terme ἄνδρες Ἕλληνες, sans plus de précision, pour interpeller les auditeurs. Mais il est très difficile d'admettre qu'un sophiste chrétien ait pu, à l'époque antonine, faire une pareille *tournée,* et la formule du chapitre xxxv (ἀφ' ὑμῶν), peut être motivée, sans doute, comme l'apostrophe ἄνδρες Ἕλληνες, simplement parce que Tatien songe à un public de lecteurs, au public lettré de toute la partie de l'empire où l'on parle grec. Il est donc possible que Tatien ne fût pas alors dans la Grèce propre, où rien ne nous permet ni d'affirmer, ni de nier qu'il ait séjourné, pendant sa période chrétienne, mais dans le seul pays où nous sachions, en dehors de Rome, qu'il ait établi son διδασκαλεῖον, c'est-à-dire dans le Levant. Était-il à Edesse[2] ? L'insistance avec laquelle il rappelle qu'il est né en Assyrie, le ton provocant avec lequel il oppose les *Barbares* aux *Grecs,* se comprendraient peut-être moins bien à

1. *Altchr. Lit.*, II, p. 287.
2. Cf. Zahn, *Forschungen* (*Tatian's Diatessaron*, p. 214). — Kukula, p. 52 : « Ob in Edessa oder schon in Antiochia muss dahingestellt bleiben. »

Edesse que dans une contrée plus proprement hellénique. Antioche conviendrait donc mieux[1]. Mais en réalité nous ne voyons clairement qu'une chose : c'est que Tatien avait quitté Rome.

Quand l'avait-il quittée ? On peut regarder comme établi, par le double témoignage d'Eusèbe, dans la *Chronique*, et d'Épiphane (*l. c.*)[2] (en apportant à ce dernier texte une correction nécessaire), que la rupture de Tatien avec l'Église et son départ définitif de Rome doivent être placés dans la 12e année de Marc-Aurèle, c'est-à-dire en 172-3. Mais Harnack, qui croit avec raison que l'*Oratio* n'a pas été composée à Rome, est persuadé en même temps, d'accord avec Zahn sur ce point, qu'elle n'est pas postérieure de beaucoup à la conversion de Tatien, et il est obligé par suite de construire un système assez compliqué[3], et qu'aucun temoignage ne confirme, d'après lequel Tatien aurait quitté Rome après les attaques dirigées contre Justin par Crescens, y serait revenu après une absence pendant laquelle il aurait composé l'*Oratio*, — absence assez courte, — et depuis aurait continué à fréquenter Justin et à enseigner (Rhodon fut alors son disciple : Eusèbe, H. E. V., 13, 1), jusqu'au moment où il se détacha de l'Église catholique et alla fonder en Orient son διδασκαλεῖον hérétique. La complication de ce système et le fait qu'il ne peut être invoqué aucun texte en sa faveur, ne seraient cependant pas une raison de le rejeter s'il était prouvé que l'*Oratio* fût de 155 environ. Mais je crois avec Kukula[4] que rien n'est moins prouvé.

Tout d'abord faut-il admettre que l'*Oratio* est de fort peu postérieure à la conversion de Tatien ? Cette hypothèse, il faut bien le dire, est surprenante à première vue, quand on constate combien l'auteur paraît en possession, sur tous les points qu'il traite, d'un savoir étendu, solide, combien il fait preuve, en ce qui concerne les questions les plus délicates, celle du *Logos* entre autres, de réflexion personnelle ; combien son système apologétique, dans la dernière partie notamment où est exposée l'antériorité de Moïse par comparaison avec les Grecs, est en progrès sur celui de Justin[5] ; plus surprenante encore pour qui remarque, —

1. Epiphane (*l. c.*) : τὸ δὲ πλεῖστον τοῦ αὐτοῦ κηρύγματος ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς πρὸς Δάφνην καὶ ἐπὶ τὰ τῶν Κιλίκων μέρη, ἐπὶ πλεῖον δὲ ἐν Πισιδίᾳ ἐκράτυνεν.

2. Cf. Harnack, *Altch. Lit.*, II, p. 288.

3. *Ib.*, p. 289.

4. *Tatians Apologie*, ch. III.

5. Ajoutons encore : quand on voit que Tatien a déjà composé au moins un

ce que je tâcherai de montrer plus tard, et ce qui a frappé également Harnack, — que, si Tatien dans l'*Oratio* ne parle pas en hérétique déclaré, du moins on le voit exposer à l'occasion certaines thèses où il est difficile de ne pas démêler le germe de ses opinions hétérodoxes[1]. A cette impression générale, qui est chose grave, peut-on opposer des objections décisives ? Ce n'en est pas une que celle que l'on tire du chapitre xxxv. Je renvoie à la traduction que j'ai donnée de ce texte et à la note où je l'ai commenté, et je me borne à dire ici que le sens n'en est nullement : « Ne vous scandalisez pas de voir que Tatien vient de changer d'opinion », mais : « Ne vous scandalisez pas de voir que Tatien, qui n'est qu'un homme comme vous, prétend en savoir plus que vous et tous vos ancêtres, et qu'à vos légendes comme à votre philosophie il oppose orgueilleusement une doctrine née d'hier ». C'est l'éternelle objection faite par les traditionnalistes aux chrétiens considérés comme des révolutionnaires, comme un τρίτον γένος. L'argument *ex silentio* tiré du fait que Tatien, parlant de Peregrinus (chap. xxv), ne fait pas allusion à son fastueux suicide n'est pas décisif, et je ne pense pas que Harnack le trouvât suffisant à lui seul. S'il fallait, au contraire, accepter l'interprétation que Harnack a donnée du texte sur Justin et Crescens (chap. xix), la question serait tranchée. Mais, en mentionnant les démêlés de son maître et du cynique, Tatien n'avait nul besoin de rappeler formellement le martyre de Justin, qu'il pouvait à bon droit supposer connu de ses lecteurs, et le ton sur lequel il parle de Justin dans un autre passage : ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν semble bien indiquer qu'il entend parler d'un mort illustre[2]. Harnack note que Tatien parle, chapitre iv et cha-

autre ouvrage, le περὶ ζῴων, mentionné ch. xv; ce traité — malgré le doute exprimé par Ponschab (p. 7) — ne peut avoir été écrit qu'après la conversion de l'auteur ; car il n'est pas croyable qu'après celle-ci, il eût renvoyé ses lecteurs à un ouvrage composé pendant qu'il était encore païen, et toute la phrase qui précède la mention du περὶ ζῴων, et pour l'éclaircissement de laquelle Tatien y renvoie, montre clairement que l'inspiration en était chrétienne ; il est vrai que Ponschab (p. 6) veut transposer cette phrase après la mention du περὶ ζῴων, mais c'est sans aucune raison.

1. *Die Ansatzpunkte für die spætere Entwickelung*, dit Harnack, préface de sa traduction, p. 7. H. signale en particulier : la doctrine du πνεῦμα qui circule dans la matière, l'idée que l'âme est mortelle par nature, la répugnance contre l'alimentation animale. — Je ne vais pas d'ailleurs plus loin, et Kukula me paraît avoir tort quand il parle (p. 52) du *caractère évidemment hérétique du discours*.

2. Ces objections, qui me paraissent décisives, ont été déjà adressées à Harnack, notamment par Kukula (*l. c.*).

pitre xix, d'un *seul empereur,* et il en conclut que l'*Oratio* date du règne d'Antonin, non de celui de Marc-Aurèle et Lucius Verus (161-169); mais si l'on ne voit aucune raison de croire que Tatien s'absenta de Rome une première fois, après les controverses entre Justin et Crescens, pour y rentrer bientôt après, si on croit démontré d'autre part que l'*Oratio* n'a pas été écrite à Rome, et si l'on accepte enfin la date de 172, donnée par Eusèbe, pour la fondation de l'école hérétique de Tatien en Orient, on sera, au contraire, amené par là à conclure que l'*Oratio* antérieure à 172, est postérieure à 169. Nous sommes donc fondés à contester à Harnack qu'elle soit des environs de 155[1]. Du reste, les deux textes allégués par Harnack, où est employé le mot βασιλεύς au singulier, sont des formules générales d'où il serait imprudent de tirer une conclusion relative à l'état de l'Empire au moment où Tatien écrivait[2].

Si la date de l'*Oratio* est ainsi retardée, on ne peut douter que Tatien n'ait connu les écrits de son maître Justin. C'est une autre question que celle de savoir s'il les a imités. Que Tatien doive beaucoup à Justin, puisqu'il a été si longtemps[3] son disciple, cela, de toutes façons, est évident. Mais, comme ce sont deux esprits aussi foncièrement différents qu'il est possible, on ne saurait s'étonner de ne pas retrouver chez un disciple dont la personnalité est aussi originale que l'est celle de Tatien des souvenirs par trop directs et des imitations trop formelles. En fait, il en est ainsi, et c'est pourquoi, s'il est des critiques qui, comme Krüger, ont affirmé que Tatien utilisait les écrits de Justin, d'autres, au contraire, comme Harnack[4], se sont inscrits en faux

1. Harnack conclut du reste sa discussion, p. 286, en disant : « La démonstration que je viens de donner n'est pas décisive au sens strict du mot. On doit laisser ouverte la possibilité que l'*Oratio* ait été composée plus tard, mais cela n'est pas vraisemblable. »

2. Ch. iv. προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεύς, ἕτοιμος παρέχειν. *Je*, ici, c'est le chrétien en général, et, on ne comprendrait guère que Tatien se fût servi d'une autre expression que du terme général ὁ βασιλεύς, que l'empire eût alors à sa tête un ou plusieurs chefs. Ch. xix, Tatien parle des philosophes qui reçoivent un salaire annuel παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ; ici encore la phrase a un sens général, et il est difficile d'en tirer une conclusion particulière.

3. Irénée dans Eusèbe, H. E., IV, 29 : ...Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφ' ὅσον μὲν συνῆν ἐκείνῳ, οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον, μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθείς, καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο...

4. P. 286. — Tous les rapprochements ont été faits avec soin par Dembowski ; mais il faut les discuter.

contre cette opinion. Je crois cependant que c'est Krüger qui a raison. Sans doute, la seule citation précise de Justin qui se trouve dans l'*Oratio* se rapporte à un mot qui n'est point dans les écrits conservés, et que Tatien pourrait avoir entendu oralement de Justin[1]. De même, il pourrait avoir parlé au chapitre XIX de la controverse avec Crescens sans connaître encore la 2e Apologie. J'écarte aussi le texte *Oratio* XXVIII qui présente une analogie frappante avec *Apologie*, I, 27, qui peut en provenir, mais peut tout aussi bien avoir pour origine une source commune[2]. Mais déjà, chapitre III (vers la fin), j'ai peine à croire que Tatien ait écrit, comme le donnent nos manuscrits : αἱ τῶν φιλοσόφων καὶ οὐ φιλοσόφων πανηγύρεις, et je crois que la conjecture de Thirlby φιλοψόφων καὶ οὐ φιλοσόφων a toutes chances d'être excellente. Si on l'accepte, comme je l'ai fait[3], l'imitation de Justin, *Apologie* II, 3, ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου n'est guère contestable. Il me paraît bien probable que dans le chapitre XVI, quand Tatien (en renvoyant à un autre de ses écrits, qu'il ne désigne pas avec précision ; était-ce le περὶ ζώων cité au chapitre précédent ?) expose sa théorie sur les démoniaques et explique que les démons, par qui ils sont possédés, ne sont pas les « âmes des hommes », ce qui rectifie une expression de Justin dans la 1re Apologie[4], chapitre XVIII, il ne le fait pas sans connaître et viser ce chapitre. Le passage sur l'apothéose des Empereurs, chapitre X, peut venir de Justin (Ap., I, 21), quoique Tatien ait le ton plus oratoire. Il me semble aussi que Tatien connaissait bien *le Dialogue avec Tryphon*. Outre le rapprochement, sur la valeur duquel on a pu

1. Καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν ἐοικέναι τοὺς προειρημένους (= les démons) λῃσταῖς. (Ch. XVIII.) — Cependant, l'emploi de l'aoriste me fait croire que Tatien pense ici à un écrit de Justin ; il emploierait plutôt l'imparfait s'il citait de mémoire.

2. C'est le texte sur la prostitution des jeunes garçons. Harnack (*l. c.*) dit : « L'image employée ici n'a sans doute pas été imaginée par Justin, mais était plutôt déjà courante. » En effet, la comparaison avec les troupeaux est un des emprunts que les Apologistes ont faits à la prédication cynique ou stoïcienne ; elle se retrouve antérieurement à Justin, dans l'*Euboïque* de Dion Chrysostome (133) : ἱπποφορβῶν καὶ ὀνοφορβῶν πολὺ κάκιον καὶ ἀκαρθότερον ἔργον ἐργαζομένους. Il en est de même de l'imitation de la prosopopée du *Clitophon* : Justin, *Apologie*, II, 12. — Il n'en est pas moins vraisemblable que Tatien, dans ces deux cas, se souvient de Justin.

3. Voir ma note sur ce passage.

4. Justin avait appelé les démoniaques οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, dans un passage où d'ailleurs il reproduit plutôt les idées de ses adversaires qu'il n'expose les siennes.

discuter, entre Tatien, chapitre v, et *Dialogue* 61[1] (la comparaison avec le feu (ou la torche), pour expliquer la relation du Logos avec le Père), je ne sais si dans les chapitres xiv-xv du *Discours* qui contiennent l'exposé de la théorie de l'auteur sur l'âme, et qui d'ailleurs sont une des parties les plus originales de tout l'ouvrage, il n'y a pas dans le détail quelques réminiscences de la conversation que Justin soutient sur la même matière avec le vieillard qui lui fait connaître les prophètes[2].

S'il en est ainsi, on croira volontiers que dans le chapitre v, Tatien ne se borne pas à répéter l'enseignement qu'il avait reçu à l'école de Justin et à reproduire des formules que Justin lui-même tenait peut-être, au moins en partie[3], d'une tradition antérieure, mais qu'il a le texte correspondant du *Dialogue* sous les yeux. Enfin, parmi les rapprochements que Dembowski a considérés comme probants, il en est en effet qui ne semblent guère pouvoir s'expliquer seulement par les relations de maître à élève entre Justin et Tatien. Ainsi le début du chapitre iv, où l'on trouve :

Tatien,	Justin, *Apologie,* I. 17
Προστάττει φόρους τελεῖν ὁ Βασιλεὺς, ἕτοιμος παρέχειν ; Δουλευείν ὁ δεσπότης καὶ ὑπηρετεῖν, δουλείαν γινώσκω. τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβητέον δὲ μόνον τὸν Θεόν.	Φόρους καὶ εἰσφορὰς τοῖς ὑφ' ὑμῶν τεταγμένοις πανταχοῦ πρὸ πάντων πειρώμεθα φέρειν . . . . . . ὅθεν Θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν.

Sans doute, si elles étaient dispersées dans des développements différents, aucune de ces similitudes d'expression ne serait convaincante[4] ; mais, se suivant l'une l'autre, elles ne laissent guère

1. Cf. Harnack, p. 286, note 4 (*Altch. Lit.*, II).

2. En particulier, quand Tatien combat la définition que les philosophes donnent de l'homme : ζῶον λογικὸν καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, en disant : δειχθήσεται γὰρ κατ' αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά, cette réfutation ainsi résumée, indiquée plutôt que faite, n'est-elle pas, dans la pensée de l'auteur, comme un renvoi à la discussion détaillée par laquelle le vieillard réfute Justin ? (colonne 106 de l'éd. Migne : ἡ ἄλλη μὲν ἀνθρώπου (ψυχή), ἄλλη δὲ ἵππου καὶ ὄνου ; — οὔκ, ἀλλ' αἱ αὐταὶ ἐν πᾶσίν εἰσιν, ἀπεκρινάμην. — ὄψονται ἄρα, φησί, καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι, ἤ εἶδόν ποτε τὸν θεόν, etc.).

3. C'est l'opinion de Harnack et de Dembowski.

4. Surtout le rapprochement : φοβητέον δὲ μόνον τὸν Θεόν, et Θεὸν μόνον προσ-

de doute que Tatien, en écrivant son chapitre IV, ne se soit ressouvenu de l'*Apologie* de Justin.

Et en admettant même que cet ensemble d'arguments ne fût pas suffisant pour établir contre Harnack que la date de l'*Oratio* est beaucoup plus tardive qu'il ne le pense, du moins si l'on a déjà rendu probable, comme j'ai tâché de le faire plus haut, que l'*Oratio* n'est pas de 155 environ, mais plutôt postérieure d'une quinzaines d'années, il devient extrêmement probable aussi que là où nous croyons voir une imitation des écrits de Justin, nous avons chance de ne pas nous tromper. Que ces imitations ne soient pas plus nombreuses, ni plus caractéristiques, on n'en sera pas surpris si on se rappelle, ainsi que je l'ai déjà dit, à quel point Tatien est personnel et recherche l'originalité ; on le trouvera plus naturel encore, si l'on considère l'*Oratio* non point comme inaugurant la période chrétienne de la vie de l'auteur, mais comme appartenant à sa maturité, à une époque où il avait, sur tous les points de doctrine essentiels, son système propre, et, tout nourri qu'il fût de la pensée de Justin, ne s'en servait plus qu'en l'interprétant ou même en la corrigeant.

κυνοῦμεν ; car les deux passages ont sans doute une source commune (1re Ep. de Pierre, 2, 17).

CHAPITRE III

TATIEN ET LA SOPHISTIQUE

Nous savons par le témoignage de Tatien lui-même qu'avant de devenir chrétien il avait mené l'existence errante coutumière aux rhéteurs et aux philosophes de son temps. Les textes où il nous entretient de cette période de sa vie méritent peut-être encore d'être analysés de près. Le plus curieux est celui du chapitre I, où il rappelle la réputation que lui avait alors value son talent. *Τούτου χάριν ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ, κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ.* Tatien était un esprit extrêmement personnel, ce qui ne va pas sans quelque orgueil, — cet orgueil chez lui semble avoir été une superbe d'intellectuel plutôt qu'une vanité de lettré, — et c'est encore sur un ton assez dénué d'humilité qu'il nous parle de lui-même dans le texte où il nous raconte sa conversion : *Τοῦτο μὲν οὖν οὐ παρ' ἄλλου μαθὼν ἐξεθέμην, πολλὴν δὲ ἐπιφοιτήσας γῆν καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχναις καὶ ἐπινοίαις ἐγχωρήσας πολλαῖς*... ch. XXXV. Nous apprenons ainsi avec certitude qu'il a parcouru le monde romain, comme tant de Grecs et d'Orientaux éloquents ou subtils du IIe siècle, comme Dion Chrysostome ou Favorinus, comme Lucien ou Aristide. Mais — et les noms mêmes que je viens de citer le rappellent assez à eux seuls — entre tous ces représentants applaudis de l'éloquence à l'époque antonine, que nous sommes convenus d'appeler du nom de sophistes, les différences individuelles ont été souvent très grandes. Négligeons pour le moment — nous y reviendrons — les divergences de leur goût en matière de style, selon qu'ils se rattachaient à l'école asiatique ou à l'atticisme ; ce qu'il nous importe en ce moment de noter, c'est que nous désignons sous le même nom de sophiste — Philostrate nous a donné l'exemple dans ses biographies, tout en marquant la distinction, — aussi bien de purs rhéteurs, uniquement attachés aux mots et aux syllabes, que des écrivains plus sérieux, épris sincèrement de philosophie ou de morale ; Nicétès ou Polémon, aussi bien que Favorinus ou Dion. Rien ne nous permet de

croire que dans sa période païenne, Tatien ait été un pur rhéteur. Tout ce que le Λόγος nous apprend de lui, de l'étendue de ses connaissances et de ses réflexions, nous suggère que dès lors il était beaucoup plus érudit et que la direction de sa pensée était autrement sérieuse qu'il n'arrivait chez la plupart des conférenciers à la mode. Il fut donc *sophiste*, mais au même sens qu'un Dion ou un Favorinus ou plus tard un Apulée. La phrase même du chapitre XXXV l'indique bien, par les mots τέχναις καὶ ἐπινοίαις ἐγκυρήσας πολλαῖς, qui nous montrent combien sa curiosité était éveillée sur tout, partout où il passait ; quant aux mots σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, il faut les bien comprendre et ne pas y voir un simple synonyme de σοφιστὴς γενόμενος, en prenant le mot σοφιστής uniquement au sens de rhéteur ; σοφιστεύειν, dans les autres textes où Tatien l'emploie, a chez lui le sens d'*enseigner* : ainsi, chapitre XXII, en parlant des acteurs τοὺς ὅπως δεῖ μοιχεύειν ἐπὶ τῆς σκηνῆς σοφιστεύοντας ; chapitre XXV. ὁ κατ' Ἐπίκουρον σοφιστεύων; et le mot σοφιστής lui-même n'est pris par lui nulle part au sens précis de rhéteur; il est appliqué, chapitre XXXV, à Solon à propos d'une de ses γνῶμαι (γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος), et chapitre XL à ceux des Grecs qui ont emprunté à Moïse, c'est-à-dire d'abord aux philosophes. Σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα[1] veut donc dire proprement *ayant enseigné* « vos sciences et vos arts », la philosophie sans doute aussi bien que la rhétorique.

Cette question est importante, et j'ai cru qu'il fallait l'examiner avec toute la précision et les nuances nécessaires. Malgré ces restrictions, il reste que Justin nous apparaît uniquement comme sorti des écoles de philosophie, et que ses écrits se rattachent en somme à la lignée des traités, ou des dialogues philosophiques ; tandis que Tatien, si la culture philosophique est également assez approfondie chez lui, a aussi une affinité évidente avec la sophistique. L'étude détaillée de son style dans le Λόγος nous confirmera dans cette opinion. Elle nous montrera que si Tatien nous paraît souvent obscur et choquant, ce n'est pas toujours par négligence, c'est plutôt par recherche ; aucune recherche jamais chez Justin ; au contraire tout, ou presque tout est artifice chez Tatien. On ne peut le comparer, parmi les écrivains chrétiens antérieurs à la paix de l'Église, qu'à Tertullien, qui lui est supérieur, mais qui est à peu près de la même école. Tous deux, après leur conversion au christianisme, ont gardé leurs habitudes d'esprit, leur goût et leurs tendances littéraires, et le

1. Auquel répond ch. XLII. παιδευθεὶς πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα.

discours de Tatien peut et doit être rapproché des monuments qui nous restent de la seconde sophistique, sans que, de la rhétorique dont il est plein, nous devions conclure qu'en théorie, l'auteur, se séparant des autres chrétiens, se refusait à dédaigner la forme et prétendait faire œuvre d'art ; en fait, Tatien condamnait peut-être l'art et la beauté de la forme, avec autant de rigueur que Tertullien ; mais comme celui-ci, nécessairement, il écrivait en sophiste, parce que la sophistique était devenue chez lui une seconde nature.

Schwartz, qui par l'index ajouté à son édition [1] a rendu service à ceux qui veulent étudier la langue de Tatien, a bien vu, d'une façon générale, ce qu'il faut penser de son style [2]. Mais il n'en a relevé particulièrement qu'un des caractères, la répulsion pour l'hiatus. Encore est-il allé trop loin en admettant que Tatien s'était fait une règle absolue de l'éviter et en considérant comme un indice d'altération les rencontres de voyelles que présente, malgré tout, assez fréquemment, le texte des manuscrits. Sans insister outre mesure sur ce fait que, depuis l'époque d'Hadrien, l'observance relative à l'hiatus a une tendance à disparaître [3], examinons les faits eux-mêmes. Ceux que Schwartz a cités (préface, p. VI) paraissent bien prouver que Tatien est en général choqué par la rencontre des voyelles et a le désir de l'éviter. Une transposition de mots comme celle-ci [4] : ὑπὸ ἀνθρώπου νῦν ὁμοιοπαθοῦς συνελέγχεσθαι, où νῦν porte certainement sur le verbe et non sur l'adjectif, ne peut s'expliquer que par une raison d'ordre littéraire. On ne doit sans doute pas ici faire intervenir le rythme [5], comme

1. Il eût été à souhaiter cependant qu'il n'eût pas seulement relevé les expressions les plus remarquables, mais donné un index complet.

2. Quamvis enim se artem oratoriam quam antea exercuerat prorsus abdicasse pronuntiet, omnes sententiæ, omnia verba rhetorem produnt artificiosum, et male quidem artificiosum. (Préface, p. VI). — Ces derniers mots cependant appellent quelques restrictions.

3. Cf. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, p. 361 (qui renvoie lui-même à Schmid, *Atticismus*, t. IV, p. 471).

4. Elle a causé des contre-sens. Cf. p. 154, note 4. Cf. encore p. 6, 5. οὐ διὰ τῆς μεταβάσεως τοῦ λόγου κενὸς ὁ προσομιλῶν τοῦ λόγου γίνομαι ; κενὸς est séparé de λόγου pour éviter un hiatus.

5. Peut-être Tatien a-t-il préféré cependant aussi finir par les deux polysyllabes ὁμοιοπαθοῦς συνελέγχεσθαι, que par le monosyllabe suivi d'un polysyllabe. Mais le rythme final n'en reste pas moins le même dans les deux cas, ⏔ ⏑⏑ ⏔ ⏔ –, choriambe et spondée, et Tatien, s'il n'avait pas voulu éviter l'hiatus, n'aurait pas eu de raison suffisante pour séparer νῦν du verbe qu'il détermine.

nous verrons qu'il faut le faire en d'autres cas, et il est clair que Tatien a voulu éviter l'hiatus ἀνθρώπου ὁμοιοπαθοῦς. Mais inversement les exemples où la règle est négligée sont trop nombreux pour qu'on n'en tienne pas compte et pour que le texte doive être corrigé, comme voudrait le faire Schwartz, pour ce seul motif ; or, c'est plus rarement qu'il ne le pense qu'un autre motif de suspicion s'y ajoute véritablement. Voici quelques cas : p. 5 de Schwartz, ligne 5 : τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν. Wilamowitz a proposé de supprimer αὐτοῦ ; mais le pronom (on sait d'ailleurs combien l'emploi abusif des cas obliques de αὐτός est caractéristique de la langue des Septante et de celle du Nouveau Testament), est ici utile pour le sens ; il est confirmé par les mots καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ qui suivent immédiatement ; enfin lire avec Schwartz, qui a bien senti que l'athétèse était injustifiée, <Θεὸν> ἴσμεν, c'est trop visiblement remplacer une expression très simple par une autre moins naturelle. Page 8, ligne 18, οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διὸς... ne prête pas davantage au soupçon et la suppression de αὐτῶν rendrait ἡγουμένου obscur. *Ib.*, ligne 25, il est peu probable qu'on doive intervertir les mots θεραπεύει ὁ Ἀπόλλων, comme le voudrait Schwartz ; le rythme est donné par le κῶλον précédent : μάγος ἐστὶν ἡ Ἄρτεμις. P. 20, ligne 5, κἂν μὴ λῃστὴς αὐτὸς ᾖ, ἀλλ' ὅμως... κἂν est suivi d'ordinaire chez Tatien d'un verbe à un temps personnel ; ὤν que propose Schwartz, ne serait pas impossible, mais est arbitraire. J'ai relevé un assez grand nombre d'autres exemples, sur certains desquels on pourrait discuter ; je n'en cite que quelques-uns qui me paraissent concluants. Ils suffisent à rendre prudent ; ils induisent à penser ou bien que Tatien, tout en se préoccupant d'éviter l'hiatus, ne s'en était jamais fait une règle stricte, ou bien que, pendant sa période chrétienne, un peu dédaigneux de ces observances subtiles, il ne les appliquait plus guère qu'inconsciemment, en vertu de l'habitude prise, sans se donner la peine en se relisant de corriger les négligences qu'il avait commises dans le premier jet de son inspiration.

Mais il nous révèle son affinité avec les sophistes par l'emploi de procédés plus curieux, que n'a pas étudiés Schwartz[1]. Tout

1. Cf. Norden, *Antike Kunstprosa*, p. 134 et sqq. ; sur l'*asianime*. — Daniel (*Tatian der Apologet*, p. 19, cité et approuvé par Kalkmann, *Rheinisches Museum*, XLII, p. 516), a déjà comparé le *Discours* aux μελέται des sophistes, et prononcé, même, comme je le ferai tout à l'heure, le nom d'Hégésias.

d'abord il attache une extrême importance au rythme, non seulement à la fin de la période, mais à celle de chaque κῶλον. Il est un adepte décidé de la λέξις ἔμμετρος καὶ εὔρυθμος, et nous le voyons rechercher, avec une prédilection manifeste, la plupart des finales rythmiques devenues classiques, avec quelques-unes plus rares. Cette recherche est sensible dans tout le discours, et le 1er chapitre déjà en offrirait un bon modèle. Je préfère choisir toutefois, comme plus typique encore, le chapitre XXII (sur le théâtre), que je vais transcrire, en décomposant les périodes en leurs membres, et en notant le rythme et la quantité des clausules.

XXII. Οἷα γάρ ἐστιν ὑμῶν καὶ τὰ διδάγματα ; || Τίς οὐκ ἂν χλευάσειε | τὰς δημοτελεῖς ὑμῶν πανηγύρεις, | αἳ προφάσει πονηρῶν ἐπιτελούμεναι δαιμόνων | εἰς ἀδοξίαν τοὺς ἀνθρώπους περιτρέπουσιν ; || Εἶδόν τινα πολλάκις, | καὶ ἰδὼν ἐθαυμασα | καὶ μετὰ τὸ θαυμάσαι κατεφρονησα | πῶς ἔσωθεν μὲν ἐστιν ἄλλος, | ἔξωθεν δὲ ὅπερ οὐκ ἔστι ψεύδεται |, ἀρρυνόμενον[1] σφόδρα καὶ διακλώμενον | καὶ τοῦτο μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς μαρμαρυσσοντα |, τοῦτο δὲ καὶ τὼ χεῖρε λυγιζ όμενον, | καὶ διὰ πηλινῆς ὄψεως δαιμονῶντα | καὶ ποτὲ μὲν ὡς Ἀφροδίτην |, ποτὲ δὲ ὡς | Ἀπόλλωνα γινόμενον, | ἕνα δὲ κατήγορον πάντων τῶν θεῶν |, δεισιδαιμονιας ἐπιτομήν, | διάβολον ἡρωϊκῶν πράξεων, | φόνων ὑποκριτήν, | μοιχείας ὑπομνηματιστήν, | θησαυρὸν μανίας, | κιναίδων παιδευτήν, | καταδικαζομένων ἀφορμήν, | καὶ τὸν τοιοῦτον ὑπὸ πάντων ἐπαινούμενον. || Ἐγὼ δὲ αὐτὸν παρῃτησάμην | πάντα ψευδόμενον |, καὶ τὴν ἀθεότητα, | καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα | καὶ τὸν ἄνθρωπον. || Ὑμεῖς δὲ ὑπὸ τούτων συλαγωγεῖσθε |

1. Il n'y a aucune raison d'ajouter avec Schwartz devant ἀβρυνόμενον l'article τόν ; c'est encore un exemple d'hiatus qu'on ne doit pas corriger ; ἀβρυνόμενον se rattache directement à τινα, après les mots καὶ ἰδὼν... ψεύδεται, qui forment une parenthèse.

καὶ τοὺς μὴ κοινωνοῦντας | ὑμῶν ταῖς πραγματείαις λοιδορεῖτε. | Κεχηνέναι πολλῶν ᾀδόντων οὐ θέλω, | καὶ τῷ νεύοντι καὶ κινουμένῳ παρὰ φύσιν | οὐ βούλομαι συνδιατίθεσθαι. || Τί θαυμαστὸν οὐ παρ' ὑμῖν ἐξευρημένον διαπράττεται ; || Ῥιναυλοῦσι μὲν γὰρ καὶ λαλοῦσι τὰ αἰσχρὰ, | κινοῦνται δὲ κινήσεις ἃς οὐκ ἐχρῆν, | καὶ τοὺς ὅπως δεῖ μοιχεύειν | ἐπὶ τῆς σκηνῆς σοφιστεύοντας | αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ παῖδες θεωροῦσι. ||. Καλὰ παρ' ὑμῖν τὰ ἀκροατήρια κηρύττοντα | πάνθ' ἅπερ ἐν νυκτὶ μοχθηρῶς πραγματεύεται, | καὶ τέρποντα τοὺς ἀκροάτας | αἰσχρῶν λόγων ἐκφωνήμασιν. || Καλοὶ δὲ εἰσιν ὑμῶν οἱ ποιηταὶ, | ψευδολόγοι καὶ διὰ σχημάτων | ἐξαπατῶντες τοὺς ἀκροωμένους.

a. On remarquera d'abord l'abondance des clausules de rythme crétique :

1° –́ ⏑ –̀ –́ ⏑ –̀

ἐπιτελούμεναι δαιμόνων

παντοίως διακλώμενον

ἡρωικῶν πράξεων

ὑπὸ πάντων ἐπαινούμενον

αὐτὸν παρῃτησάμην

ἐξευρημένον διαπράττεται

καὶ διὰ σχημάτων

Même type avec dissolution d'une longue :

κινουμένῳ παρὰ φύσιν.

2° –́ ⏑ –̀ –́ ⏓

καὶ τὸν ἄνθρωπον

συλαγωγεῖσθε

παῖδες θεωροῦσι

μαρμαρύσσοντα

Même type avec la dissolution de la longue du 1er crétique (= esse videatur) : –́ ⏑ ⏑⏑ –́ ⏓

τοὺς ἀνθρώπους περιτρέπουσιν

θαυμάσαι κατεφρόνησα

τὴν ἀθεότητα

συνδιατίθεσθαι

Même type avec la dissolution portant sur la pénultième.

Ἀπόλλωνα γινόμενον

πάντα ψευδόμενον

b. Nombreuses sont aussi les clausules ayant la forme du ditrochée :

ἐστιν ἄλλος

δαιμονῶντα

ὑπομνηματιστήν

καταδικαζομένων ἀφορμήν

λοιδορεῖτε

λαλοῦσι τὰ αἰσχρά (avec crase).

Ou avec la forme, équivalente pour le rythme, mais qui a plus de majesté, du dispondée.

κιναιδῶν παιδευτήν

κοινωνοῦντας

δεῖ μοιχεύειν

σοφιστεύοντας

κηρύττοντα

Ce sont là des clausules classiques par excellence[1]; et ce sont elles aussi qui dominent dans l'ensemble du discours comme dans ce chapitre. Mais il en est d'autres qui sont d'un usage plus rare

1. Cf. Norden, p. 134, p. 140. — Celle du ditrochée est notée comme *asiatique* (Quintilien, IX, 4, 104. Claudit et dichoreus quo Asiani sunt usi plurimum. Cf. Norden, p. 128).

et qui montrent que Tatien avait appris, à l'école des sophistes, l'art, parfois indiscret, de peindre par le rythme, et le goût d'une harmonie trop molle; ainsi le κῶλον qui décrit la gesticulation de l'acteur, τὼ χεῖρε λυγιζόμενον ; et d'autres semblables, où sont employés les rythmes dactyliques, sans crainte de s'approcher de trop près de la musique du vers ; ὑμῶν καὶ τὰ διδάγματα ; ποτε μὲν ὡς Ἀφροδίτην ; θησαυρὸν μανίας ; τέρποντα τοὺς ἀκροατάς ; ceux aussi où apparaissent le choriambe et le péon : δεισιδαιμονίας ἐπιτομήν[1]. Dans tous ces passages, Tatien révèle une véritable virtuosité, toute pareille à celle des sophistes que nous connaissons par Philostrate.

Le souci qu'il a du rythme se trahit, comme sa répugnance pour l'hiatus, par ces transpositions de mots, souvent bizarres, qui, surtout depuis Hégésias caractérisaient l'éloquence asiatique. J'en citerai quelques cas ; ainsi dans le chapitre que nous venons d'analyser : οἷα γάρ ἐστιν ὑμῶν καὶ τὰ διδάγματα, préféré à τὰ διδάγματα ὑμῶν ; πονηρῶν ἐπιτελούμεναι δαιμόνων à πονηρῶν δαιμόνων ἐπιτελούμεναι[2]; ailleurs encore, chap. I (page 1, lignes 4-5. Schw.) τὴν δι' ὀνείρων ἐξεῦρον μαντικήν préféré à μαντικὴν ἐξεῦρον pour finir par un crétique ; ch. IV (p. 4, ligne 26) : ἀνθρωπίνοις οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς ; chap. VI (p. 7, ligne 2) : ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότου (ici intervient une seconde raison : ταμείοις πλουσίου δεσπότου ἐναπόκειμαι aurait donné un hiatus) ; ch. VI (p. 7, ligne 18) : τοῦ θεοῦ μὴ παραβὰς τὸ βούλημα ; ch. XI (p. 12, ligne 22) : πᾶσαν ἐστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευήν ; ch. XVI (p. 17, ligne 15) :

1. Cette clausule, plutôt rare, se trouve deux fois dans le Κορινθιακός qui nous est parvenu parmi les œuvres de Dion Chrysostome, et qui semble bien devoir être attribué à Favorinus.

2. Les copistes ont eu parfois — et cela n'a rien d'extraordinaire — une tendance instinctive à rétablir l'ordre naturel des mots : Ainsi le *Parisinus* donne ici, contre les deux autres manuscrits : πονηρῶν δαιμόνων ἐπιτελούμεναι.

δραστικωτέρας πιστεύοιτο μεταλαμβάνειν δυνάμεως. Du reste, on prend vite l'habitude des constructions irrégulières ; on finit par y trouver un charme morbide, en sorte qu'il est parfois difficile de discerner si, en jouant à ce jeu des transpositions violentes et des enclaves imprévues, on a voulu bien réellement chercher telle finale rythmique, ou plutôt seulement éviter, par raffinement, l'ordre des mots le plus naturel. Séparer l'adjectif du substantif par le verbe est ainsi une forme d'expression chère aux rhéteurs et particulièrement familière à Tatien, qui semble bien l'avoir aimée pour elle-même, parce qu'elle pique l'attention et tient en éveil l'esprit du lecteur, et surtout aussi parce qu'il en résulte des consonnances, des sortes de rimes qui rappellent celles que les poètes ont volontiers recherchées entre les deux parties du pentamètre. Ainsi quand Tatien écrit (ch. xxxiii, p. 34, ligne 3) dans une fin de période : μανίας ἔχεται πολλῆς au lieu de πολλῆς μανίας ἔχεται, il le fait, avec un sentiment juste de la valeur musicale des syllabes, parce que la première construction, choriambe suivi de spondée, a une sonorité plus grave et arrête mieux la phrase ; mais s'il n'avait considéré que le rythme, il aurait pu écrire tout aussi bien : ἔχεται μανίας πολλῆς. Ch. xxv, p. 27, ligne 16 : καὶ ὥσπερ ὁ κολοιὸς οὐκ ἰδίοις ἐπικοσμούμενοι πτεροῖς ; la différence est peu notable, au point de vue du rythme, avec οὐκ ἰδίοις πτεροῖς ἐπικοσμούμενοι,[1] et en séparant les deux datifs, Tatien a voulu rendre plus sensible leur consonnance. *Ib.* ligne 17 : Ἑκάστη πόλις ἐὰν ἀφέληται τὴν ἰδίαν αὐτῆς ἀφ' ὑμῶν λέξιν ; Tatien a sans doute voulu éviter l'hiatus ἀφέληται ἀφ' ὑμῶν, mais il aurait pu dire ἀφ' ὑμῶν ἀφέληται τὴν ἰδίαν αὐτῆς λέξιν, et la différence du rythme était assez faible. Ch. xxviii, p. 29, ligne 16 : νομοθετοῦντός ἐστιν ἔργον ἑαυτοῦ τὰ δόγματα prêterait aux mêmes observations, ainsi que ch. I, p. 2, ligne 1, τὴν ἀφ' ἑτέρων περιμένειν μαρτυρίαν. Habitué de bonne heure à ces dislocations de la phrase, que d'ordinaire expliquent, sans les justifier, des considérations de rythme ou

1. Il faut ajouter qu'ici (comme p. 17, 15, δραστικωτέρας πιστεύοιτο μεταλαμβάνειν δυνάμεως) la place de l'adjectif mis ainsi en relief répond mieux à la nuance du sens.

d'euphonie, Tatien est de ceux qui sont arrivés à en faire un des éléments naturels de leur langage, une des formules instinctives de leur style[1].

Le même chapitre xxii, dont j'ai analysé le rythme, montre un autre caractère frappant du style de Tatien ; c'est la décomposition de la phrase en membres de courte étendue, en petits κῶλα, que l'éloquence asiatique a toujours aimée, depuis son premier maître Hégésias[2]. Le parallélisme de ces κῶλα, est mis en relief par les procédés ordinaires : longueur à peu près pareille (ἰσόκωλον) ; assonnances (ὁμοιοτέλευτα) ; similitude de la construction (ou quelquefois, par raffinement au contraire, inversion du tour)[3], etc. Voici des exemples : φόνων ὑποκριτήν, μοιχείας ὑπομνηματιστήν — ὑμεῖς δὲ ὑπὸ τούτων συλαγωγεῖσθε καὶ τοὺς μὴ κοινωνοῦντας ὑμῶν ταῖς πραγματείαις λοιδορεῖτε ; chapitre i : ἀστρονομεῖν Βαβυλώνιοι, μαγεύειν Πέρσαι, γεωμετρεῖν Αἰγύπτιοι ; — Τουσκανοὶ πλάττειν, ἱστορίας συντάττειν... ; chapitre viii : Ποσειδῶν ναυτίλλεται, πολέμοις Ἄρης ἥδεται... Διόνυσος τυραννεῖ, Κρόνος τυραννοκτονεῖ ; etc. On ne trouve pas d'ailleurs chez Tatien la prédilection que semblent avoir eue les sophistes pour la succession de 3 ou de 4 κῶλα[4]. Tatien procède plutôt par antithèse ou par parallélisme d'une part, quand les κῶλα sont assez longs ; quand ils sont courts, il en accumule volontiers de longues séries comme on le voit dans le chapitre xxii. Dans l'usage fréquent qu'il fait de ces procédés, il ne suit pas uniquement d'ailleurs la mode sophistique ; il subit aussi l'influence de saint Paul[4] : le chapitre xi par exemple[5] est directement inspiré de saint Paul, et en particulier de la 1re Epître aux Corinthiens, non

1. Voici d'autres constructions peu naturelles qui, se trouvant au commencement d'une phrase, ne s'expliquent pas par le rythme : p. 2, 16, μάχας ἵνα συντάσσητε ; ... p. 3, 14, μυστηριωδῶς ὅπως, etc...

2. Saltat incidens particulas. (Cicéron, *Or.*, 226. — Cf. Norden, p. 134). — Et en parlant de la 2e sophistique, κόμματα, νοίδια, Philostrate *Vies des Sophistes*, 5, 11 ; 10, 1 ; 11, 19 (Norden, p. 404).

3. Ch. i. Τυῤῥηνοὶ σάλπιγγα, χαλκεύειν Κύκλωπες, la place des mots est renversée ; noter de plus que dans le 1er membre le complément est un substantif, dans le second un verbe ; c'est encore une des disparates voulues qu'aime Tatien.

4. Norden, p. 288. — Noter seulement le triple homœotéleuton, p. 4, 2. πρεσβύτερος ἡρώων, πόλεων, δαιμόνων ; encore le texte est-il incertain.

5. Il est douteux qu'il soit nécessaire de faire intervenir, pour expliquer le goût qu'a Tatien pour le parallélisme, son origine orientale (comme a fait par exemple Ponschab, p. 12 et ailleurs). Tatien a beau se poser en barbare ; sa culture est toute grecque ; nous ne pouvons discerner nettement que deux influences qu'il ait subies : celle de la rhétorique et de la philosophie grecques ; celle du christianisme.

seulement pour la pensée, mais aussi pour le rythme et le tour. Et comme Tatien, sans avoir le génie de Paul, a quelque chose de sa passion ardente, les tirades ne sont pas rares chez lui qui émeuvent par une éloquence sincère. Je citerai comme exemple le beau passage du chapitre xxv : Σῶμά τις εἶναι λέγει τὸν τέλειον θεόν, ἐγὼ δὲ ἀσώματον· ἄλυτον εἶναι τὸν κόσμον, ἐγὼ δέ λυόμενον, ἐκπύρωσιν ἀποβαίνειν κατὰ καιρούς, ἐγὼ δέ εἰσάπαξ· κριτὰς εἶναι Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν, ἐγὼ δὲ αὐτὸν τὸν θεόν· ἀπαθανατίζεσθαι μόνην τὴν ψυχήν, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ σὺν αὐτῇ σαρκίον[1]. Il est moins heureux au contraire, comme la plupart des écrivains de son temps, quand il veut construire, sans la décomposer en κῶλα antithétiques ou parallèles, une longue période[2]; il n'arrive pas à donner alors à sa phrase une construction organique, il ne la développe pas harmonieusement; il l'étire et la surcharge.

Le goût pour les expressions hardies, les alliances de mots bizarres, les métaphores ingénieuses ou déclamatoires, que les sophistes de l'époque impériale ont eu bien plus encore que leurs prédécesseurs lointains du v[e] siècle avant J.-C., ou que les premiers asiatiques de l'époque hellénistique, ne fait pas défaut chez Tatien ; il y est presque aussi marqué que chez Tertullien, quoique Tatien soit assez loin d'approcher de la verve intarissable, de l'originalité d'invention verbale qui distinguent l'Africain. Voici, parmi beaucoup d'autres, quelques exemples assez caractéristiques: p. 2, l. 19, Διογένης πιθάκνης καυχήματι τὴν αὐτάρκειαν σεμνυνόμενος, m. à m. Diogène étalant son indépendance par *la forfanterie de son tonneau* ; p. 4, l. 20, ὥσπερ ἐν πυγμῇ συγκρούειν τὰς πολιτείας καθ' ἡμῶν, mettre les institutions des différents peuples *aux prises avec nous comme en un pugilat* ; p. 9, 6. Athéné privée de sa *virilité*, τῆς ἀνδρείας, quand on attendrait de sa chasteté : ἁγνείας ; p. 28, 15, ἐξαρτύειν τὸν πόλεμον τῶν γραμμάτων, *machiner la guerre des lettres*[3], suivi de la métaphore que nous avons vue déjà p. 4, συγκρούειν ὡς ἐν πυγμῇ, appliquée cette fois à la prononciation (τὰς ἐκφωνήσεις); le passage fait songer au *Jugement des voyelles* de Lucien,

1. Dans le même genre, on peut citer la fin du ch. vi qui a rappelé à certains le souvenir de l'Epitre aux Romains d'Ignace, et en est peut-être un écho.

2. Exemple, entre autres, le début du chapitre xxix. Cf. encore l'enchevêtrement des datifs dans la phrase Διογένης, etc., au commencement du ch. ii ; des participes dans la phrase sur l'apothéose des empereurs (τίς ὁ ἀναβιβάσας, ch. x). Au contraire, il arrive parfois, mais très rarement, que la période soit régulière et harmonieuse ainsi, la phrase sur Cratès vers la fin du ch. iii (p. 4, lignes 9-11, Schw.).

3. Cf. p. 31.

que Tatien peut avoir connu); p. 16, 1. ἐξανθεῖν ayant pour sujet τὰ εἴδη τῆς ἁμαρτίας, les diverses sortes de péché *fleurissent, s'épanouissent* avec moins d'exubérance chez les hommes que chez les démons, parce que les premiers ont la vie plus courte (l'image d'ailleurs n'a pas été créée par Tatien et se retrouve notamment chez Plutarque ; cf. Schwartz, index, verbo ἐξανθεῖν); p. 21, 1. Κρέσκης ὁ ἐννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει, Crescens, *qui avait fait son nid* dans la grande ville (l'expression est prise de Platon, *Lois*, 949, c.). Ces derniers exemples nous montrent que beaucoup de ces *flosculi* ne sont que des emprunts[1] de Tatien ; ce n'en sont pasmoins des indices intéressants de son goût, et on peut voir encore un trait qui le rapproche des sophistes de son temps dans cette habitude d'émailler le style d'expressions rares par lesquelles on fait montre de ses lectures.

Les sophistes, et particulièrement les Asiatiques, ont beaucoup aimé la périphrase, qui convenait bien à leur éloquence redondante et sonore, et parfois aussi, leur rendait service, comme les transposition de mots, pour éviter l'hiatus ou obtenir le rythme voulu. Tatien, en cela encore, suit leur exemple. Ainsi l'expression λόγου δύναμις, au lieu du simple λόγος — qui doit avoir sa valeur propre au début du chapitre V, dans un passage sur le sens duquel je reviendrai, — semble bien n'être qu'un parfait équivalent de λόγος dans deux textes du chapitre VII (p. 7, 19, ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις ἔχουσα παρ' ἑαυτῇ τὸ προγνωστικόν, etc., et *ib.*, ligne 27; dans les deux cas, il s'agit de l'action du λόγος postérieurement à la création du monde); chapitre VII. p. 29, l. 10, ἀληθείας διακόσμησις n'est qu'un synonyme d'ἀλήθεια, choisi pour mieux faire antithèse au groupe λόγων ἅμιλλα qui précède ; p. 28, 21, δόξας διδαγμάτων ; un des deux mots suffirait. C'est ainsi que s'exprimaient les rhéteurs qui au lieu d'appeler le ciel οὐρανός l'appelaient la *région du ciel*, ἡ κατ' οὐρανὸν μερίς[2].

L'usage fréquent de l'interrogation, dans des séries multipliées de petite phrases vives, rapides, souvent avec consonnance finale

1. D'autres, parmi celles que j'ai citées (πιθάκνης καυχήματι ; ἀνδρείας ἐστερῆσθαι) peuvent en être également ; Tatien, comme tous les apologistes, dans sa polémique contre les philosophies ou contre les dieux, emprunte sans cesse aux païens eux-mêmes. — Noter encore des expressions comme p. 37, l. 2. τὰς ... ἀνδριάντων ποικιλίας, = ἀνδρίαντας ποικιλούς ; le substantif abstrait substitué à l'adjectif épithète ; p. 12, 18, δύο πνευμάτων διαφοράς = δύο πνεύματα (ou πνευμάτων εἴδη) διάφορα. Tout le ch. XXII, que j'ai cité pour le rythme, serait à analyser pour l'expression.

2. Cf. Norden, p. 137.

et longueur approximativement égale des κῶλα, est encore un artifice que Tatien a appris à l'école des rhéteurs[1]. C'est aussi par un artifice du même genre qu'il se met en scène avec complaisance[2], ou qu'il apostrophe un interlocuteur fictif[3]. Les passages nombreux où il prend ce ton ne peuvent pas être invoqués sûrement comme la preuve que nous nous trouvons en présence d'un véritable discours. Ils peuvent n'être qu'un procédé oratoire, propre à piquer l'attention, et ils s'expliquent d'autant plus simplement que le dialogue avec un interlocuteur fictif est même la figure usitée entre toutes par les moralistes stoïciens ou cyniques, dans la διατριβή, dont Tatien dépend — nous le verrons en étudiant ses sources — non moins certainement que de l'éloquence sophistique. Du reste, en ce qui concerne la forme, c'est à la διάλεξις ou à la μελέτη que Tatien se rattache directement, plutôt qu'à la διατριβή, et l'on ne retrouve pas chez lui, en particulier, une forme qui est en quelque sorte caractéristique de celle-ci : l'objection que l'on s'adresse à soi-même, en la prêtant à un adversaire imaginaire, et en l'introduisant[4] par φησί.

Le vocabulaire et la syntaxe de Tatien mériteraient une étude détaillée ; il serait bien désirable, pour lui comme pour Justin, que l'on possédât un index bien fait et complet, donnant le relevé non pas seulement comme celui de Schwartz, des mots les plus importants ou les plus obscurs, mais de toutes les particularités grammaticales notables. Ce travail, qui serait fort utile, ne serait pas très considérable, le Λόγος n'ayant qu'une cinquantaine de pages. Je dois me borner à quelques indications générales qui puissent contribuer à déterminer quelle place occupait à peu près Tatien dans le monde littéraire de son temps.

Un écrivain aussi amoureux de l'effet, qui se plaît comme lui à user des artifices mis à la mode par la rhétorique et la sophistique, qui recherche les alliances de mots nouvelles, les images hardies, les rythmes expressifs, qui, dans la construction de la phrase autant que dans l'expression, a du dégoût pour la simpli-

1. P. 28, l. 8, τί κατέχετε σκεύη τεκτονικά, τεκταίνειν μὴ γιγνώσκοντες ; τί λόγους ἐπαναιρεῖσθε, τῶν ἔργων μακρὰν ἀφεστῶτες ; et ailleurs.

2. P. 4, l. 6, Γελῶ καὶ τὴν Φερεκύδους γραολογίαν... P. 6, 4, καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ λαλῶ ; p. 9, 27, ἐπαινῶ σε νῦν, ὦ Δάφνη... Comparer à ces tours oratoires la simplicité avec laquelle Justin se met lui-même en scène.

3. P. 11, 2, Θεός, εἰπέ μοι, ... p. 21, 22, δρῦς, εἰπέ μοι..., p 9, 11, μαρτυρήσει μοι νῦν Ἔλευσις... *Ibid.*, l. 19, λεγέτω μοι νῦν ὁ ἑκατηβόλος...

4. Ni les prosopopées. Cf. Norden, p. 129-131.

cité et le naturel et préfère l'hyperbate, dût-il en résulter l'obscurité et l'embarras, à l'ordre lumineux, mais banal, ne peut jamais avoir été très attiré vers les représentants de l'école puriste, classique, vers les Attiques en un mot. On n'est donc pas surpris de le voir railler le « bégaiement », la « prononciation peu naturelle » des Attiques[1], et de ceux qui les imitent, qui distinguent entre les dialectes, trouvent le dorien « barbare », et le langage d'Athènes seul convenable au commerce de la société[2]. Il est probable qu'en s'exprimant ainsi, il ne parlait pas seulement en chrétien qui méprise la forme et trouve puéril tout ce qui sent le pédantisme; peut-être se souvenait-il encore qu'au temps où il était païen il avait appartenu à une autre école, à celle des sophistes asiatiques, des partisans du goût moderne. Il n'est pas besoin de dire en effet que sa langue n'a rien de commun avec celle d'un Aristide. S'il y a chez lui quelques mots que l'on peut noter comme atticismes, ils sont assez rares d'abord, et dénotent chez l'écrivain, la recherche des raretés, des γλῶσσαι, nullement une affectation de purisme ; de plus, ils ne sont pas employés toujours à propos, et dans leur sens véritable[3]. Au contraire les termes ne

1. Fin du ch xxvi. — Tatien raille ceux qui ressuscitent le ττ pour σσ, ou le ρρ pour ρσ, des Attiques, qui disent θάλαττα ou ἄρρην, formes qu'emploie exclusivement Aristide et que les autres atticistes préfèrent en général. Cependant lui-même dit γλῶττα ; cf. plus bas.

2. *Id.*

3. Φλήναφος (qui est signalé par Mœris comme un atticisme, synonyme du grec commun : μωρολόγος) est bien employé, p. 6. Schw., l. 24, καὶ... φληνάφους καὶ σπερμολόγους ἡμᾶς νομίσητε. cf. Schw., index, mais Tatien en fait arbitrairement un adjectif, 23, 19 : φλήναφα τὰ ὑμέτερα. —'Ριναυλεῖν (que Lucien met dans la bouche de son Lexiphane, § 19) est dans le ch. xxii, qui est un morceau de bravoure. — Λαρυγγιᾶν (fin du ch. i) suit immédiatement une citation d'Aristophane et provient (cf. Schwartz, index) d'une confusion avec λαρυγγίζειν (employé par Lucien, *Lexiphane*, 24, et plusieurs fois ailleurs). ... Voici encore quelques exemples de formes ou de mots qui pourraient être appelés des atticismes : ττ, pour σσ, κρείττων (22, 21), γλῶττα (p, 13, 31, 26, 13); mais au contraire θαλασσῶν, 22, 27, et, dans les composés mêmes de γλῶττα, γλωσσομανία, 4, 10 ; il est donc probable que les deux cas de γλώττης s'expliquent parce que, dans le premier, Tatien emploie une formule toute faite (ἀπὸ γλώττης), et que dans le deuxième (le passage est pour nous inintelligible) il fait quelque emprunt dont la source nous échappe ; le duel n'est employé qu'une fois, τὼ χεῖρε λυγιζόμενον, 24, 25, dans le morceau à effet sur l'acteur, dont je ne serais pas étonné non plus qu'il fût émaillé de maints souvenirs érudits que nous ne pouvons plus saisir. — L'emploi de la terminaison ος au féminin de certains adjectifs était considéré comme un atticisme ; il y en a un exemple, δυνατός, 14, 11, dans le texte de Schwartz ; mais M. P. donnent δύναται qui est probablement la vraie leçon, malgré l'hiatus qui en résulte : ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ (V. δυνατὸν) ; la conjecture de Schwartz est probablement à rejeter.

manquent pas, qui ont été formellement condamnés par les lexicographes de l'école atticiste ; par exemple des expressions comme μεγιστᾶνες (4, 17), φθορεύς (35, 5, les 2 exemples notés par Schwartz) ; ou des formes comme ὤνατο (9, 19) et ἐδεδίεσαν (35, 23) toutes deux notées par Otto) ; d'autres vulgarismes, comme la conjugaison en άω des verbes en μι : παριστᾶν (2, 16, 34, 2), ἀποκαθιστᾶν (20, 18, 24). Cependant ces formes barbares ne sont pas très nombreuses, et la part même des vocables peu classiques[1] que Tatien emprunte aux Septante ou au Nouveau Testament n'est pas en somme excessive ; ils n'apparaissent en forte proportion que lorsque la nature du sujet l'exige. Son langage est le langage très composite, formé d'éléments de toute origine, et par suite assez disparates, d'un écrivain du IIe siècle, qui n'est nullement puriste, que son goût porte volontiers à la recherche de l'expression rare ou pittoresque, non de l'expression classique. Cette langue est assez riche. Le vocabulaire ordinaire de la κοινή en fait le fond ; mais l'érudition un peu tumultueuse et confuse de Tatien s'y révèle par l'importance que prennent d'autres éléments. Ainsi — ce qui n'est pas surprenant chez un auteur dont le goût est tel que nous venons de le définir — il y entre une assez forte proportion d'expressions poétiques ; le plus souvent ce sont des souvenirs homériques, demi-citations ou allusions très transparentes ; parfois aussi, notamment dans les passages mythologiques[2], d'autres réminiscences plus difficiles à discerner à première vue et dont la source nous est inconnue. La proportion des termes philosophiques est très notable aussi, et rien de plus naturel ; ce sont surtout des emprunts à Platon et aux stoïciens, emprunts qui n'ont rien de particulièrement intéressant quand Tatien ne fait que reproduire les doctrines de ses adversaires, mais qui sont au contraire très dignes d'attention quand il les adapte à l'expression de ses propres doctrines : par exemple la théorie de la création est exposée à grand renfort de termes platoniciens : δημιουργεῖν, (6, 9), μεταῤῥυθμίζειν (6, 11) ; on sent la même influence dans certains développements sur l'âme et le πνεῦμα : ainsi cette phrase du chapitre XX (22, 11) : πτέρωσις γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς πνεῦμα τὸ τέλειον ὅπερ ἀποῤῥίψασα διὰ τὴν

1. Notés par une croix dans l'index de Schwartz, auquel je me borne à renvoyer.

2. Ainsi dans une tirade du ch. VIII (8, 25), Πήγασος... ἀνέθορε, ἀνέθορε semble bien une réminiscence de ἔκθορε (Hésiode, *Théog.*, 281) ; τὰς σταγόνας τῶν αἱμάτων ne vient pas d'Hésiode, mais est bien certainement une autre réminiscence poétique ; le pluriel τῶν αἱμάτων l'indique assez.

ἁμαρτίαν ἔπτηξεν ὥσπερ νεοσσός... est manifestement inspirée du *Phèdre*. L'emprunt le plus curieux fait aux stoïciens est le mot διήκειν (5, 2; 5, 10) par lequel Tatien désigne la pénétration de la matière par le πνεῦμα. Les chapitres VIII et IX montrent aussi une certaine familiarité avec le langage de l'astrologie, sans que cependant Tatien emploie d'autres termes techniques que ceux qui étaient connus de tous [1].

Sans entrer dans le détail, il serait facile de montrer, par quelques exemples typiques, en signalant quelques-unes des formules [2] les plus familières à Tatien, combien peu il se préoccupe d'être puriste. C'est ainsi que, bien qu'il se serve parfois du comparatif κρείττων [3], il lui substitue d'ordinaire le comparatif vulgaire ἀνώτερος (ainsi τῶν παθῶν ἀνώτερος, 22, 2 etc., cf. index de Schwartz); que l'idée de *fin*, de *finir* est rendue par lui non par les termes classiques de τέλος, τελεῖν, mais par ceux de περιγραφή, περιγράφειν, (12, 6, τὴν τοῦ βίου περιγραφήν; 20, 23, νόσον περιγράφοντες), etc. La substitution d'une expression vulgaire à une expression classique n'est pas rare même dans les morceaux à effet, que Tatien a écrits avec un soin visible, en faisant appel à toutes les ressources de sa rhétorique : ainsi dans le curieux air de bravoure sur l'acteur, περιτρέπουσιν dans le sens de μεθιστᾶσι (24, 20), et un peu plus bas (25, 4) l'expression de la langue ecclésiastique : συλλαγωγεῖσθε. Mais ce ne sont pas là choses dont on lui doive faire trop de reproche. Il parlait délibérément la langue de son temps et n'avait pas tout à fait tort. Ce n'était point un grand crime littéraire que de dire malgré les atticistes, ἀποτάσσεσθαι (2, 9), suivi du datif, dans le sens : *renoncer à*; que de dire ἤμην (6, 26) pour ἦν (à la 1re personne); que de préférer souvent πλὴν à ἀλλά; que de multiplier, quelquefois avec un certain souci de rendre une nuance, mais le plus souvent sans raison particulière, les verbes composés, même avec deux prépositions, au lieu des verbes simples [4]; que de ren-

1. 10, 4, il indique lui-même que c'est un terme technique qu'il emploie : τὸ ἐπικρατῆσαν, ὥς φασιν, ἑνὸς αὐτῶν φῶς.

2. C'est d'ailleurs un défaut de Tatien (quoique un peu moins sensible que chez Justin) que l'abus des formules toutes faites; indiquons-en deux, dont la répétition est bien fatigante : οἱ προειρημένοι, pour rappeler ce qui précède, τὸ δὲ νῦν συνέχον (expression chère à Polybe) pour annoncer ce qui va suivre.

3. Ainsi : Αἰῶνες οἱ κρείττονες, ch. XX (22, 21).

4. Ainsi presque toujours καταχρῆσθαι, au lieu de χρῆσθαι. — Verbes composés avec deux prépositions : συνεξακολουθεῖν (7, 25), συμπεριπλέκεσθαι (15, 2), προσανάπτειν (19, 10, corrigé par Schwartz en προσάπτειν; mais faut-il corriger ?), προσανέ-

forcer, par un pléonasme devenu très courant, le comparatif ou le superlatif, par πάνυ [1]... etc., surtout pour un écrivain qui montre d'autre part (ainsi dans l'emploi des particules de liaison, chez lui très nombreuses encore et assez souples [2]), une réelle connaissance des finesses de la langue. Mais il est beaucoup plus important de savoir si les barbarismes véritables ou les impropriétés qui peuvent trahir soit l'ignorance, et peut-être l'origine étrangère, soit la négligence, et sans doute celle qui vient du dédain professé par tous les chrétiens pour la forme, sont aussi nombreux que pourraient le faire croire la réputation d'extrême obscurité qui s'est attachée — non sans raison, hélas ! — à Tatien, et l'affectation qu'il a mise lui-même à se présenter comme un Barbare. Un examen attentif des principales critiques qu'on a pu lui adresser à ce sujet, montre, je crois — sans le justifier entièrement — qu'on ne doit cependant pas exagérer la sévérité.

Le nombre des ἅπαξ εἰρημένα qu'Otto ou Schwartz ont notés chez Tatien n'est pas très considérable. Encore en est-il quelques-uns qu'il faut supprimer et quelques autres sont des formations assez régulières. Voici la liste admise par Schwartz d'après l'index de son édition : γλωσσομανία, ἐνάμαρτος, θεατροκοπεῖσθαι, ῥητολογία. Γλωσσομανία est formé très naturellement sur le modèle de δοξομανία, qui est d'usage commun, et je doute fort que ce soit Tatien qui l'ait créé ; ἐνάμαρτος, qui paraît bien être la leçon véritable à la fin du chapitre XIX, n'est peut-être pas davantage de son invention (voir la note d'Otto sur le passage) ; on ne peut dire que θεατροκοπεῖσθαι soit un ἅπαξ véritable, puisque l'auteur d'un oracle sibyllin sur l'Antéchrist-Néron (O. S. V. 142) a employé le participe actif θεατροκοπῶν ; ῥητολογία est assurément un bien mauvais synonyme de ῥητορεία, et on ne le retrouve pas ailleurs. Il y a beaucoup plus d'intérêt à voir s'il arrive souvent à Tatien de se permettre des impropriétés graves qui paraissent trahir une connaissance insuffisante de grec. Schwartz en a signalé un assez grand nombre, dont beaucoup sont réelles ; j'ai déjà rappelé λαρυγγιᾶν confondu avec λαρυγγίζειν ; dire de Dieu qu'il est ἄσαρκος, pour dire

γειν (19, 28), συνδιατίθεσθαι (25, 7), ἐπαναιρεῖσθαι (28, 9), ἐπισυμβαίνειν (22, 7), παρεισάγειν (11, 24).

1. πάνυ φίλτατον (3, 2), πάνυ πλείους (4, 1), etc.

2. Tatien emploie μὲν γὰρ (répété fastidieusement au ch. II), ὅθεν, δὲ, τε, νῦν δὲ, γὰρ, μὲν οὖν, εἶτα, καὶ γὰρ, δήπου, καὶ μήτιγε, καὶ ἄλλως δὲ, καὶ ἀλλ' οὐδέ, καὶ δὲ, καὶ ἄρα, γοῦν, τοιγαροῦν. — D'autre part, nous avons vu qu'il aime l'asyndète et même en abuse.

qu'il est incorporel, ἀσώματος, n'est pas bon, mais s'explique cependant par l'antithèse (ἄνθρωπος δὲ σάρξ, 16, 22), pour le plaisir de laquelle Tatien n'est pas seul à faire violence à l'usage ; ἐπίμοχθος ne nous est connu qu'au sens de *pénible,* partout ailleurs que chez Tatien qui lui prête le sens de *patient*. Schwartz critique l'expression τοῖς πεσσοῖς ἀθύρειν (10, 7), parce qu'ἀθύρειν aurait la nuance de sens : *pueriliter ludere,* non pas simplement : *ludere*; mais y a-t-il une si grande différence entre l'emploi qu'en fait Tatien, et celui qu'en avait fait par exemple Apollonius de Rhodes (IV, 947), qui nous a dit, de jeunes filles jouant à la balle : σφαίρῃ ἀθύρουσιν ? ἐπιφοιτήσεις ἀστέρων (28, 1), paraît bien être une locution impropre, quoique intelligible ; l'expression ἐξαρτύειν τὸν πόλεμον τῶν γραμμάτων (28, 15) que Schwartz blâme parce que le verbe ἐξαρτύειν est pris au sens de *susciter, faire naître* la guerre, tandis qu'il signifie proprement *préparer,* peut être excusée par l'exemple d'une locution comme celle-ci (Euripide, *Héraclides*, 419) : εἰ δὲ δὴ δράσω τόδε, — οἰκεῖος ἤδη πόλεμος ἐξαρτύεται.

Par contre telle autre expression que Schwartz n'a pas notée n'est pas irréprochable ; ainsi 27, 12, ψευδομάρτυρες οἱ πεπαιδευμένοι γεγόνατε, où πεπαιδευμένοι = vous à qui on a fait accroire (que nous commettons des meurtres rituels), est fort étrange ; πραγματεύεσθαι ἐπαναστάσεις κακοπραγίας (30, 2) mot à mot : *provoquer des manifestations de méchanceté,* s'explique par l'emploi que Tatien a fait dans la ligne précédente du verbe ἐπαναιρεῖσθαι, mais est un emploi abusif du substantif ἐπανάστασις. Dans d'autres cas l'interprétation qu'il faut donner de tel ou tel terme est bien obscure. Comment faut-il comprendre le mot ἀνάθεσις dans l'expression τῶν βιβλίων αἱ ἀναθέσεις ? (27, 21). Le sens parait être celui d'ἔκθεσις (Otto : librorum vestrorum *pertractationes*). Faudrait-il lire ἀντιθέσεις *(contradictions ?)* ? 13. 13, si (αἱ θειόταται ἑρμήνειαι) αἱ κατὰ χρόνον διὰ γραφῆς ἐξεληλεγμέναι signifie vraiment : *divina oracula tempore procedente litteris consignata* (Otto), ἐξελέγχω est assez impropre.

En somme Tatien est loin d'être irréprochable ; il pèche tantôt par négligence, tantôt par affectation, tantôt parce que, comme beaucoup de ses contemporains, il emprunte, un peu de toutes mains, des expressions classiques qu'il déforme en les détachant du contexte. Mais ce serait le prendre trop facilement au mot que de voir en lui un Barbare. Comme Tertullien, quoique avec infiniment moins d'originalité, c'est un écrivain prétentieux, mais habile. L'étude de sa syntaxe le montrerait comme celle de son

vocabulaire, peut-être mieux encore. Les fautes qu'il commet sont de celles qui en son temps étaient à peu près inévitables pour tout écrivain qui ne se piquait pas de purisme. Ainsi certaines confusions dans l'emploi des temps ; le parfait employé au lieu de l'aoriste (γεγονότων, 3, 28. τετιμωρήκατε, 28, 26. κέκληται, 11, 2) ; parfois dans l'emploi des modes : 7, 5. Θεὸς... ὅτε βούλεται... ἀποκαταστήσει, pour ὅταν βούληται ; peut-être de même, 16, 22 ; εἰ avec un subjonctif : εἰ μὲν ὡς ναὸς ᾖ (ἢ P. ᾖ: M. V. Schwartz, εἴη[1]). Je ne parle pas d'irrégularités plus vénielles, comme celles qui consistent dans l'emploi de l'infinitif au lieu du participe, avec les verbes signifiant montrer (3, 14, etc.[2]), ou dans la confusion de οὐ et de μή.[3] Ce qui surprend souvent à bon droit dans la phrase de Tatien, outre certaines singularités d'expression, c'est moins l'irrégularité de la syntaxe que l'arrangement bizarre des mots. J'ai déjà parlé de certaines hyperbates qui s'expliquent par le rythme ou le désir d'éviter l'hiatus, et j'ai dit à ce propos que, néanmoins, Tatien avait le goût de l'hyperbate pour elle-même. Il peut être dit un mot ici de la fréquence d'une construction particulière qui apparaît sans cesse dans le Λόγος sans être toujours justifiée par le sens. Tatien sait parfaitement, quand il veut, se conformer aux règles classiques sur la place que doit occuper l'article relativement au substantif et aux diverses déterminations qui l'accompagnent, et il écrira très régulièrement : τὴν διὰ γραμμάτων παιδείαν (1, 8), αἱ παρ' Αἰγυπτίοις τῶν χρόνων ἀναγραφαί (1. 12), ἡ Περσῶν ποτε ἠγασμένη γύνη (1, 15), ou bien τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (16, 5). Mais à chaque instant, quelquefois parce que la nuance du sens est mieux rendue, le plus souvent sans que cette raison intervienne, il place d'abord le substantif sans article, pour le faire suivre de l'article et de l'épithète ou du complément : Θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς (4, 29) se justifie[4], mais δημιουργίαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένην (5, 7) devrait être régulièrement τὴν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένην δημιουργίαν ; on

1. Il ne me paraît nullement sûr qu'il faille accepter la correction de Schwartz. La construction εἰ avec le subjonctif n'est pas évitée, au IIe siècle, même par un aussi bon écrivain que Lucien (cf. les exemples donnés par Jannaris, *an Historical greek grammar* § 199). — Noter peut-être aussi ἄν et le futur, 22, 3 (c'est la leçon des mss, corrigée par Schwartz en κἄν).

2. Au contraire, Tatien emploie régulièrement le participe avec les verbes qui signifient voir (12, 23, 25, 16, 24, 21, 29, 28, etc.).

3. De même le sujet pluriel neutre est tantôt suivi du singulier, tantôt du pluriel.

4. De même, 5, 10, πνεῦμα γάρ, τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, par opposition à τοῦ θειοτέρου πνεύματος, plus bas. 16, 6, ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων, et d'autres exemples.

peut aussi comprendre λόγος ὁ ἐπουράνιος, 7, 6, mais il n'y a aucun motif d'écrire : 9, 12, δράκων ὁ μυστικός ; 10, 13, κύων ὁ τῆς Ἠριγόνης ; 10. 14, σκορπίος ὁ τῆς Ἀρτέμιδος βοηθός ; 11, 25, γένεσιν τὴν καθ'εἱμαρμένην ; 22, 11, πτέρωσις γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς ; 23, 1, πνεῦμα τὸ οὐράνιον ; 23, 24, θεότης ἡ καθ' ὑμᾶς ; 33, λόγου γὰρ τοῦ δημοσίου, etc. En général c'est au début de la phrase qu'il s'exprime ainsi : et il cherche à donner plus de relief à ce début en y plaçant en vedette le substantif ; mais ce n'est pas toujours le cas non plus, et aucune cause particulière n'explique ailleurs cette tournure pour laquelle il a une prédilection marquée.

Ainsi, malgré trop d'affectation souvent, trop de négligence quelquefois, Tatien n'est ni un ignorant, ni un écrivain maladroit. Il a cependant certaines singularités d'expression ou de tour qui déconcertent. Mais plutôt encore qu'en ces caractères particuliers de son vocabulaire et de son style, la véritable cause des difficultés qu'il ne nous ménage pas assez est dans ce que la composition a chez lui de décousu et d'arbitraire. Trop souvent la suite d'un développement a pour règle, plutôt que la logique, de brusques associations d'idées ou d'images qui s'évoquent les unes les autres dans un cerveau tumultueux[1]. Quelques efforts qu'ait faits surtout Kukula pour laver Tatien du reproche qu'on lui a si souvent adressé de mal composer, ce défaut est indéniable. On en pourrait donner bien des exemples caractéristiques. En voici un, pris à peu près au hasard. Analysons le ch. XXVII ; je mettrai entre parenthèses les idées intermédiaires que nous sommes obligés de suppléer. Tatien vient de parler des atticistes (fin de XXVI). Il conclut en disant aux païens : « Si vous tenez à ces subtilités, pourquoi ne tolérez-vous pas mes croyances ? (Ces croyances sont innocentes). Mais vous nous condamnez sur le *nom* seul de chrétien. (Vous avez cependant épargné d'autres impies). Ainsi Diagoras[2], Léon, Apion. (Ces impies d'ailleurs avaient raison) ; car vos dieux ne sont rien[3]. Aussi ne renierai-je pas ma foi ; je ne suis pas un

1. Faut-il reconnaître dans ces sautes brusques d'idées la mobilité d'une imagition orientale, la marque d'une origine assyrienne ? C'est par exemple l'opinion de Ponschab. (Cf. suprà, p. 23.) C'est ce qu'il est difficile d'affirmer comme de nier.

2. De plus, dans la phrase où Diagoras est mentionné, s'il ne faut rien corriger, et lire τετιμωρήκατε (Maran cependant corrige en écrivant τετιμήκατε), le membre de phrase sur le châtiment de Diagoras est une parenthèse non seulement inutile, mais qui va contre le sens général.

3. Ici la transition est particulièrement abrupte. J'ai résumé le texte de la façon la plus concise, parce qu'une partie du détail (le membre de phrase sur Epicure) est tout ce qu'il y a de plus obscur.

lâche. » Suivent des exemples d'erreurs commises par les païens : allusion à la théorie d'Anaxagore sur le soleil, à la théorie d'Hérodore sur une terre supérieure. Enfin, pour conclure le développement, nouvelle affirmation de l'inutilité de toutes les sciences profanes et de l'atticisme. — Evidemment toutes ces idées, prises une à une, sont parfaitement à leur place dans cette partie du *Discours*, qui est celle où la polémique domine. Mais quelle confusion dans l'ensemble, si l'on ne se donne pas la peine de rétablir les transitions nécessaires, presque partout supprimées!

Je crains donc que ce ne soit aussi une entreprise quelque peu chimérique que d'essayer de montrer dans la composition générale du *Discours* un plan régulier, quand on ne saurait trouver dans un seul chapitre peut-être une suite entièrement satisfaisante. Nous avons constaté que Tatien, qui avait été sophiste, savait écrire, et s'y appliquait encore, même après sa conversion. Mais la composition n'a jamais été le fort des sophistes, surtout de ceux de l'école à laquelle il nous a paru se rattacher; préoccupés de l'effet, du morceau brillant, du trait, ils ne pouvaient avoir le souci de donner à leurs œuvres l'unité, l'harmonie, qui naissent d'une idée directrice partout présente et d'une relation organique des parties. Devenu chrétien, ce n'est pas à l'école de Justin que Tatien pouvait prendre l'habitude d'une composition serrée; car il n'y a rien de plus confus que les *Apologies*, si ce n'est le *Dialogue*. Les grandes divisions du *Discours*, telles qu'elles ont été indiquées par Harnack, d'après Dembowski, seraient: 1° une introduction; 2° une partie dogmatique (v-xix, exposé (incomplet) des doctrines chrétiennes, dont le début est très nettement indiqué par la fin du chapitre iv : φανερώτερον δὲ ἐκθήσομαι τὰ ἡμέτερα ; la fin me paraît indiquée par le début du chapitre xix: Ὑμεῖς δὲ τούτων οὐκ ἔχοντες τὴν κατάληψιν); 3° une partie de polémique (xix-xxxi) qui se termine par le récit de la conversion de l'auteur (ch. xxix et xxx); 4° la démonstration de l'antériorité des doctrines judéo-chrétiennes par rapport à celles des autres peuples, ou l'*argument chronologique*. Mais il est certain que ce plan n'en est pas un, car les deux parties constructives, qui devraient être étroitement liées, sont séparées mal à propos par la partie de polémique destructive; et il est encore certain que ce plan n'est qu'imparfaitement suivi, car en réalité la polémique ne se borne pas à remplir la 3e partie, elle pénètre toutes les autres; elle est partout. En sorte que l'on pourrait être tenté de donner raison à Kukula, tant qu'il se borne à distinguer entre l'exorde, le corps

du discours et la péroraison, s'il n'avait essayé en même temps, avec infiniment d'ingéniosité — trop d'ingéniosité — de subdiviser le corps du discours en deux parties très nettes, elles-mêmes très régulièrement subdivisées en deux, d'y faire apparaître une *Propositio*, une *Confirmatio*, une *Refutatio*, une *Digressio*, en un mot de faire de Tatien un élève conscient et docile d'Hermagoras[1]. Mais pour admettre que le morceau, fort mal désigné — je l'accorde à Kukula — par le nom de *Catalogue des Artistes*, qui est devenu usuel en Allemagne (XXXII-XXXV), soit à la place qu'il occupe, non pas parce que l'auteur s'est trop peu soucié d'une composition régulière, mais au contraire par l'effet d'un adroit artifice, pour se laisser persuader qu'il joue là le rôle de la παρέκβασις qu'Hermagoras (selon Cicéron, *de Inv.*, I, 51, 97) recommandait d'insérer avant la conclusion, et qui devait contenir « *aut sui laudem aut adversarii vituperationem*[2] » il faudrait, je crois, constater, dans l'ensemble de l'œuvre, plus d'habileté à agencer les parties. Et, s'il était vrai que Tatien, qui n'ignorait pas la rhétorique, eût songé à en appliquer particulièrement ce précepte, on devrait nous accorder du reste que dans l'exécution il a eu la main bien lourde et bien gauche; car il n'avait nul besoin en aucun cas[2], de commencer sa démonstration de l'ancienneté de Moïse au chapitre XXXI, pour l'interrompre brusquement avec le chapitre XXXII. Mais les mots par lesquels il revient à son sujet dans le milieu du chapitre XXXV : διὰ δὲ τὸ κατεπεῖγον τῆς ἐξηγήσεως ὑπερθέμενος, sont sans doute plutôt de ceux par lesquels on excuse une négligence que de ceux par lesquels on souligne un artifice.

Les défauts et les qualités du discours de Tatien, considéré comme œuvre littéraire, en tant qu'ils ne sont point l'effet naturel du tempérament passionné de l'auteur, de son imagination ardente, s'expliquent donc les uns comme les autres, en proportions à peu près égales, par l'influence du christianisme et celle de la sophistique. Du christianisme vient — avec l'éloquence sincère, l'élévation et l'émotion, qu'on y rencontre parfois —

1. *Altersbeweis*, etc., p. 18-19.

2. C'est de plus par une véritable subtilité que Kukula (*l. c.*) prétend faire de l'argument chronologique et de l'énumération des statues les deux faces d'un même raisonnement. — Daniel et Kalkmann (*l. c.*) avaient déjà essayé d'expliquer les défauts de composition chez Tatien par les habitudes de composition défectueuse des sophistes ; en ce sens, et si on ne précise pas davantage, la remarque, comme je l'ai dit, n'est pas sans justesse.

une certaine indifférence pour le *fini*, dans la composition comme dans l'expression ; indifférence beaucoup moins marquée chez Tatien que chez beaucoup d'autres, mais sensible cependant. De la sophistique viennent, avec la recherche du trait, de la formule pittoresque, du rythme et du mouvement, un goût fort douteux et outrancier, les disparates et les bigarrures d'une langue mêlée d'éléments de toutes sortes. La distance est énorme entre cette rhétorique presque continue et la simplicité de Justin[1] qui ne s'élève à l'éloquence qu'à force de sincérité et de conviction. Et pourtant il ne paraît y avoir encore chez Tatien, à aucun degré, l'idée, — qui ne se fera jour qu'au IVe siècle — que le christianisme doit avoir son art, sa littérature, s'approprier, en les renouvelant, les formes classiques. L'art réel qui apparaît chez lui n'est pas à proprement parler conscient et voulu ; c'est bien plutôt un legs du passé, une survivance inévitable de sa vie païenne et de son éducation sophistique.

1. Je parle du Justin des *Apologies* ; celui du *Dialogue* est parfois moins simple.

CHAPITRE IV

LA POLÉMIQUE DANS LE DISCOURS DE TATIEN ; LES SOURCES ET LA MÉTHODE.

En étudiant les sources de Tatien, je prétends moins rechercher la trace exacte et l'origine précise de ses emprunts, que déterminer, d'une façon plus générale, et ce qu'il peut y avoir d'original dans sa méthode, et quelles sortes d'arguments il a déjà trouvés tout prêts chez les païens. Il a pu faire de ces arguments un usage nouveau, mais c'étaient des armes qu'il trouvait déjà toutes fourbies dans l'arsenal de l'ennemi, et il n'avait qu'à s'en emparer. C'est en effet très rarement qu'on peut établir avec certitude ou avec une vraisemblance suffisante la provenance, la filiation de quelqu'un des éléments fort divers dont s'est nourrie la polémique de Tatien ; mais la découverte de cette filiation — qui, en quelques cas particuliers, aurait un intérêt réel — dans la plupart des autres serait surtout une satisfaction pour la curiosité. Au contraire il est assez facile et il est important de démontrer, par quelques faits caractéristiques, combien l'apologétique chrétienne est largement débitrice de cette philosophie païenne qu'elle combat. Un autre résultat de cette enquête est, je crois, de révéler certaines affinités nouvelles de Tatien et de la sophistique, qui ne peuvent nous surprendre après ce que l'examen de son style nous a appris.

Examinons successivement les parties de l'œuvre de Tatien où se trouvent manifestement le plus grand nombre d'emprunts (en laissant de côté pour le moment toutes sources chrétiennes).

1° *Les* Εὑρήματα *du chapitre I.* — L'esprit violemment hostile à la philosophie et à la culture grecques qui anime Tatien se montre hardiment dès son exorde *ex abrupto*. A la prétention qu'ont les Hellènes d'avoir civilisé l'univers, Tatien oppose aussitôt sa thèse ; toutes les inventions sont dues au contraire aux Barbares. L'argument a été souvent reproduit après lui par les apologistes plus récents, et il est développé à grand renfort de

textes, comme d'ordinaire, dans le x[e] livre de la *Préparation Evangélique* d'Eusèbe, dont il fait le fond; la formule caractéristique sous laquelle Eusèbe l'a présenté est celle-ci: les Grecs ont employé, pour acquérir les sciences et les arts, un procédé qui leur a été familier dans la vie civile ; ils ont fait un ἔρανος ; toutes les nations barbares se sont cotisées pour les instruire. C'est cela même que Tatien, et après lui Clément dans le I[er] *Stromate,* avaient prétendu démontrer, sans trouver une formule aussi concise et aussi frappante.

Les éléments de cette démonstration ne sont certainement en rien un apport personnel de Tatien. Lui-même ne cite qu'une autorité : à propos de l'invention attribuée à Atossa, il nomme Hellanikos (sans doute dans ses *Persica,* qui n'étaient peut-être qu'une division des Βαρβαρικὰ νόμιμα ; ce dernier livre était peut-être aussi lui-même identique avec le περὶ ἐθνῶν); mais l'a-t-il consulté directement ? Cela n'est nullement sûr. Il semble aussi que la double appellation des Etrusques (appelés Τουσκανοί, à propos de la plastique, Τυρρηνοί, à propos de la trompette), indique que tout dans le morceau n'a pas la même origine; mais il peut se faire que cette disparate fût déjà dans la compilation dont Tatien s'est servi. Laissons ces menus détails. Nous savons, ne fût-ce que par Clément, qui dans le I[er] *Stromate* (XVI), prenant pour point de départ le passage de Tatien, a plus amplement développé l'argument qui en fait le fond, qu'il y avait toute une littérature spéciale, très riche, sur *les Inventions,* περὶ Εὑρημάτων. Cette littérature paraît s'être développée surtout pendant l'époque alexandrine. Clément la fait remonter aux péripatéticiens et à Aristote déjà (sans doute par allusion au recueil περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων ; les catalogues d'εὑρήματα ne sont en quelque sorte qu'une division des catalogues de θαυμάσια), ensuite à Théophraste et à Straton de Lampsaque (cf. Müller F. H. G. II, p. 369); on la voit cultivée aussi par les grammairiens d'Alexandrie, par exemple Philostéphanos de Cyrène, disciple de Callimaque (*ib.*, III, 32); les historiens aussi y eurent naturellement leur part; ainsi on possédait des Εὑρήματα d'Ephore, soit rédigés par lui-même, soit extraits postérieurement de son grand ouvrage (cf. Müller p. 275-6. Süsemihl, *Geschichte der alexandrinischen Literatur,* I. 479 ; — de Théopompe, on avait un recueil de θαυμάσια, cf. Süsemihl, *ibid.*). Beaucoup des écrivains que nomme Clément sont inconnus par ailleurs et d'époque incertaine (Scammon ou Scamon de Mitylène, cf. Athénée, XIV, p. 630 B), Kydippos de

Mantinée, Antiphane, Aristodème ; mais ils sont probablement aussi antérieurs (et fort antérieurs) à Tatien. Nous en avons dit assez en tout cas, pour montrer que celui-ci n'a eu aucune peine à trouver, soit dans une de ces compilations, soit dans quelque recueil plus récent et en provenant, tout ce dont il avait besoin.

Que les Hébreux eussent été les initiateurs de toutes les sciences, c'est une thèse qu'avaient soutenue de toute ancienneté les polémistes de l'école judéo-alexandrine, et l'on comprend aisément qu'en présence des Grecs qui raillaient leur obscurité, les Juifs, fiers de leurs livres sacrés, aient pris de bonne heure l'attitude du prêtre égyptien disant à Platon : « Vous êtes des enfants. » Dans les fragments que nous ont conservés Eusèbe ou Clément, Eupolémos (Eusèbe, *Prép. Ev.*, IX, 17, 26. Clément, *Strom.* I. 23. 153), et Artapan (*Prép. Ev.*, IX, 18, 23, 27.), font d'Abraham, de Joseph, de Moïse, les inventeurs de tous les arts. Cette thèse en son fond, sinon dans tous ses détails, se retrouve chez Josèphe qui, dès le début de son *Contre Apion* (§ 2), assure que tout est d'origine récente chez les Grecs, en particulier l'invention des arts : καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπινοίας τῶν τεχνῶν. Je ne crois pas qu'elle ait été ignorée d'un homme comme Tatien, dont les lectures ont été certainement étendues et qui a dû être informé de la plupart des idées courantes de son temps. Mais il est curieux de voir qu'il n'y ait aucun lien direct, en cette matière, entre l'apologétique judéo-alexandrine et l'apologétique chrétienne. Tatien ne se soucie pas d'exalter les Juifs ; il veut rabaisser les Grecs, et c'est aux Grecs eux-mêmes, à leurs auteurs d'Εὑρήματα qu'il emprunte les faits dont il se sert contre eux. Probablement dans sa période sophistique il avait eu déjà le goût de ces *curiosa*. Il aimait à sa façon cette érudition un peu confuse pour laquelle se sont passionnés les principaux écrivains du IIe siècle, un Favorinus, dans sa Παντοδαπὴ ὕλη, un Plutarque dans ses *Propos de table,* etc.

2° *La polémique contre les philosophes.* — Il n'y a pas de trait qu'on ait plus souvent noté chez Tatien que sa sévérité contre la philosophie ; il n'y en a pas qui frappe davantage, surtout quand on sort de la lecture de Justin. Il damne avec une sorte de volupté Démocrite, qui n'est pour lui qu'un magicien (ch. XVII), et si dans une phrase du chapitre III, il traite plus favorablement Socrate, il ne faut pas tenir trop de compte de l'exception ; car il ne fait que résumer dans ce passage une thèse stoïcienne. La polémique contre les philosophes est dispersée un peu partout dans le *Discours*. Mais ce qui la caractérise surtout, c'est que les résumés

sommaires des principales doctrines, les extraits de *Placita,* qui tiennent tant de place chez presque tous les polémistes postérieurs (*Philosophoumena, Cohortatio,* etc.), y font généralement défaut et sont remplacés par des accumulations d'anecdotes scandaleuses, ce qui convient beaucoup mieux au tempérament oratoire, aux habitudes sophistiques de Tatien. Mais soit qu'il reproche aux philosophes leurs faiblesses de caractère, soit que, comme il le fait aussi d'ailleurs à l'occasion, il relève leurs contradictions, c'est encore à des sources païennes qu'il puise ; c'est encore aux Grecs qu'il emprunte les armes avec lesquelles il combat les Grecs.

Les chapitres II et III contiennent un ramassis « de misérables commérages », pour employer la juste expression de Harnack. Au lieu de critiquer les doctrines, Tatien a préféré railler les personnes ; il inaugure cette polémique superficielle et sans scrupule qui enchanta aussi les Africains (Tertullien, Arnobe). On ne saurait lui en savoir gré. Mais il faut se souvenir que la *biographie,* en particulier aux mains des péripatéticiens[1], avait pris de bonne heure, même quand elle traitait des philosophes, la forme que nous lui voyons donner par Suétone, et l'ouvrage de Diogène-Laërce, qui n'a fait que résumer ses prédécesseurs, nous montre assez avec combien peu de critique, dans quel esprit de curiosité banale ou malicieuse, les anecdotes les plus suspectes avaient été introduites dans ces recueils. Il n'y a rien dans les chapitres II et III qui ne puisse venir de pareille source ; Tatien fait sans doute preuve d'une moindre élévation de sentiments que son maître Justin en acceptant sans contrôle tous ces on-dit, mais il n'a certainement rien inventé[2].

1. Cf. Leo, *Die griechisch-rœmische Biographie nach ihrer litterarischen Form.* 1901.

2. Quel est le rapport de ces chapitres avec le ch. XLVI de Tertullien, où se retrouvent à peu près textuellement les deux phrases de Tatien sur Aristote et Aristippe ? On a pensé d'ordinaire que Tertullien avait imité Tatien (ainsi Œhler dans son commentaire). Mais Harnack a émis une conjecture très ingénieuse. Il a conclu d'un passage qui se trouve chez Tertullien (Aristoteles familiarem suum Hermiam turpiter loco excedere fecit), mais non chez Tatien, comparé à un autre passage, qui est chez Tatien et non chez Tertullien (Ἀλέξανδρος ἀριστοτελικῶς πάνυ τὸν ἑαυτοῦ φίλον... καθείρξας), que chacun des deux auteurs avait une source commune, librement remaniée ; et il semble bien en effet que ce soit la mention de la conduite d'Aristote envers Hermias qui puisse seule justifier le ἀριστοτελικῶς πάνυ ; Tatien, en abrégeant, ne s'en est pas aperçu (qui sait si bien d'autres obscurités pareilles, chez lui, ne s'expliquent pas par la même négligence dans l'adaptation d'un

Quand Tatien combat les opinions des philosophes, au lieu de railler leurs personnes, c'est généralement encore beaucoup moins en analysant les systèmes qu'en s'appliquant à en faire ressortir les contradictions. Tel est le thème de la seconde moitié du chapitre xxv, qui se résume en cette formule : « Vous qui ne faites que vous contredire, vous nous attaquez, nous qui restons toujours d'accord avec nous-mêmes. » L'opposition entre les païens et les chrétiens appartient à Tatien, ou, si l'on veut, à l'Apologétique chrétienne. Mais l'argument tiré du désaccord des philosophes est encore emprunté directement aux païens eux-mêmes. C'était, semble-t-il, un lieu commun, dans les *Exhortations à la Philosophie* (Προτρεπτικοὶ λόγοι) [1], de réfuter l'objection que le vulgaire en tirait. Les Apologistes n'avaient en quelque sorte qu'à prendre, dans ces sortes d'ouvrages, l'exposé de l'objection en laissant de côté la réfutation. Il en était de même de l'argumentation qui consiste à opposer aux philosophes les inconséquences ou les faiblesses de leur vie.

Or il y a d'autres indices assez clairs que les premiers Apologistes, Justin et Tatien, n'ont pas été sans connaître toute cette littérature des *Protreptiques*, dont on retrouvait les premiers modèles chez Platon [2], dans certaines parties de l'*Euthydème*, et dans le fragment (sans doute apocryphe) du *Clitophon*. Dans ce dernier morceau, Socrate parle d'un ton qui chez Platon nous étonnerait. Il n'use pas de l'ironie et de la dialectique qui lui étaient familières ; il est âpre, violent, il déclame. C'est un prédicateur cynique, et, de fait, le mouvement oratoire que lui prête l'auteur inconnu de ce dialogue incomplet : ποῖ φέρεσθε, ὤνθρωποι, etc., et qu'il annonce en disant que Socrate s'exprimait ainsi sans cesse, prêchant comme un Dieu, ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς, est attribué aussi

emprunt ? Je ne vois pas d'autre explication possible pour ma part de certains passages désespérés). — La source commune de Tatien et Tertullien doit être un recueil de biographies de philosophes, de l'un des prédécesseurs de Diogène. Lequel ?

1. Par exemple, dans celle de Posidonius (Cf. *Diog. L.*, VII, 129). — Sur le désaccord entre la doctrine et la vie des philosophes, cf. le frg. 32 de l'*Hortensius* ; Hortensius, l'adversaire de la philosophie, disait : « Sed profecto quoniam nihil ad vitam boni afferebant (philosophi), *nec ipsi decretis suis obtemperabant nec quisquam per tot sæcula inventus est qui eorum legibus viveret, abjicienda est igitur omnis philosophia.* — Sur tous ces points, cf. Hartlich, *Exhortationum a Græcis Romanisque scriptarum historia et indoles*, Thèse de Leipzig, 1889, p. 283, 292, etc.

2. Hartlich, *ib.*, p. 232.

à Cratès par Stobée[1]. Ce mouvement a eu un grand succès auprès des moralistes postérieurs, qui l'ont imité à l'envie. C'est ainsi qu'on le retrouve chez le Pseudo-Plutarque, *de Lib. educ.*, 7 ; chez Dion Chrysostome, *Or.*, XIII, 425 ; chez Epictète, III, 22, 23 ; chez Lucien, *Cynique*, 18 ; et postérieurement à Tatien, chez Thémistius, XXIV, 320 ; dans le *Protreptique* de Jamblique, p. 74 (*éd.* Pistelli)[2] ; et jusque dans le *Pœmander*, chap. VII[3]. Or Tatien a lui-même reproduit ce lieu commun devenu classique, et Justin lui en avait donné déjà l'exemple[4].

Ces emprunts ne sont pas les seuls que les premiers Apologistes aient faits aux prédicateurs populaires de la philosophie païenne. La polémique contre l'immoralité du monde païen était avant eux un lieu commun de l'Apologétique juive (par exemple dans les *Oracles Sibyllins*). Chez eux, cette polémique peut avoir parfois son origine dans le morceau célèbre de l'*Épitre aux Romains*[5]. Mais ils empruntent, sans le dire, certains traits aux moralistes grecs. Ainsi quand Tatien (chap. XXVIII), après Justin (*Ap.*, I, XXVII), parle des troupeaux de jeunes garçons que les Romains destinent au vice, la concordance de ce texte, où l'on a vu parfois bien à tort une exagération[6] due au cerveau échauffé de Tatien, avec un texte de Dion Chrysostome[7], montre que ce qu'il peut y avoir là de déclamation, si déclamation il y a, ne vient pas en tout cas de l'Apologétique chrétienne, qui ne fait ici que s'approprier un trait devenu célèbre de quelque moraliste, stoïcien ou cynique, antérieur à Dion, et dont Dion lui-même a dû s'inspirer.

3° *La polémique contre la mythologie et les cultes païens.* —

1. Cf. Plut., *de Liberis educandis*, VII. Müllach, F. Ph. G., II, p. 338, n° 39 : πολλάκις ὁ Κράτης ἐκεῖνος ὁ παλαιὸς ἔλεγεν, ὅτι, εἴπερ ἄρα δυνατὸν ἦν, ἀναβάντα ἐπὶ τὸ μετεωρότατον τῆς πόλεως ἀνακραγεῖν μέρος· Ὦ ἄνθρωποι, ποῖ φέρεσθε, etc.

2. Hartlich, *ib.*, p. 232.

3. Norden, *Antike Kunstprosa*, I, 418.

4. Tatien, cf. ch. XVII. κεκραγότος ὥσπερ ἀπὸ τοῦ μετεώρου κατακούσατέ μου. Justin, *Ap.*, II, fin du ch. XII. — Tertullien n'a pas manqué de reproduire ce thème (*De Pallio*, V : Soleo de qualibet margine vel ara medicinas moribus dicere).

5. I, 20, etc.

6. Ainsi Kalkmann, dans son article du *Rheinisches Museum*, 516.

7. Tatien, fin du ch. XXVIII. παιδεραστία... πρωνομίας ὑπὸ Ῥωμαίων ἠξίωται, παίδων ἀγέλας ὥσπερ ἵππων φορβάδων συναγείρειν αὐτοῖς πειρωμένων. Justin, *Ap.*, I, 27. ὃν τρόπον λέγονται οἱ παλαιοὶ ἀγέλας βοῶν ἢ αἰγῶν ἢ προβάτων τρέφειν ἢ ἵππων φορβάδων, etc... Dion, *Euboïque*, 133 : ἱπποφορβῶν καὶ ὀνοφορβῶν πολὺ κάκιον καὶ ἀκαρθότερον ἔργον ἐργαζομένους. Je ne sache pas que le rapprochement avec le texte de Dion ait été encore fait. Seulement la phrase est plus intelligible et mieux en rapport avec la réalité chez Dion.

La polémique contre les religions païennes, ainsi que la polémique contre les philosophes, est éparse dans tout le discours ; mais elle est aussi comme concentrée dans certains morceaux à effet : ainsi les chapitres VIII, IX, X, certaines parties des chapitres XIX et XX et presque tout le chapitre XXI. Tatien ne pouvait la négliger, car elle était un élément essentiel de toute Apologie ; de plus, et surtout, elle fournissait la matière la plus ample, la plus variée aux sarcasmes qu'il aimait tant. Ce qui frappe toutefois, c'est qu'elle ne tient point dans le *Discours* la place qu'elle occupe par exemple dans l'*Apologie* d'Aristide. Il semble que Tatien, et déjà Justin, esprits vigoureux et originaux, l'aient un peu dédaignée, comme trop banale. Tatien ne l'a introduite qu'indirectement, comme appendice à sa théorie des démons, comme illustration à deux développements dont l'un, le premier (ch. VIII-IX), a pour thème fondamental l'astrologie ; l'autre (ch. XIX-XXI), la médecine magique. En outre, il a donné à ses attaques contre le polythéisme une forme qui paraît être très personnelle. Pour toutes ces raisons, il serait assez vain et sans intérêt de se demander à quelles sources il a puisé des histoires qui d'ailleurs traînaient un peu partout. Quelques détails, mais assez rares, paraissent provenir de Justin[1] ; nous n'aurions aucun scrupule à l'admettre, étant donnée la date que nous avons acceptée pour l'*Oratio*, mais encore les emprunts sont-ils, il faut l'avouer, peu caractéristiques.

D'autre part, il est intéressant de noter que Tatien, combattant en somme la mythologie, qui se survit, moins en vue d'une argumentation sérieuse qu'en vue d'effets oratoires faciles, fait porter au contraire l'essentiel de son effort contre des doctrines qui lui paraissent sans doute plus actuelles, auxquelles il attribue plus de prise sur les esprits : l'astrologie et la magie. Bien que toutes deux aient été répandues dans tout l'Empire romain, comme elles sont surtout orientales d'origine, et ont toujours gardé un certain air oriental, peut-être faut-il tenir compte, pour expliquer l'importance qu'il y attache, du fait que Tatien lui-même était né en Orient. Parmi les adversaires les plus décidés de l'astrologie, Eusèbe nous a cité un autre oriental, Bardesane, contemporain de Tatien[2].

1. Ainsi la phrase sur l'Apothéose des Empereurs : Tatien, X, Justin, *Ap.*, I, XVI ; et celle sur le culte de Jupiter Latiaris : Tatien, XXIX, Justin, *Ap.*, II, XII, 5. L'idée seule est d'ailleurs la même ; l'expression dans le 1er cas, l'expression et certains détails dans le 2e diffèrent.

2. *Prép. Ev.*, VI, 9. Le dialogue περὶ εἱμαρμένης dont il cite deux morceaux, n'est

4. *La polémique contre l'astrologie.* — L'astrologie, — dont Tatien attribue l'invention aux *Cariens*[1], suivant en cela, comme nous l'avons vu, quelque auteur d'Εὑρήματα — est en réalité pour lui l'œuvre des démons, et, peut-on dire, leur œuvre principale; car c'est aussitôt après avoir raconté leur chute, qu'il nous les montre soumettant par ce moyen les hommes à leur joug. Il paraît être assez familier avec les théories astrologiques, et il souligne lui-même l'emploi de certains termes techniques[2]. Mais il s'en tient cependant aux généralités et ne pénètre pas dans les arcanes de la doctrine. Certains des faits qu'il avance ne paraissent même pas rigoureusement conformes aux dogmes généralement reçus ; ainsi quand il fait de Κρόνος (fin du chapitre IX), celui qui donne la souveraineté[3]. Quant à sa discussion, elle est fort confuse parce qu'il y a mêlé cette réfutation du polythéisme, dont nous venons de parler. Si l'on écarte ces éléments parasites, le seul argument dont il se serve est celui dont les chrétiens se sont le plus généralement servis : l'astrologie est un fatalisme, qui supprime la liberté et la responsabilité (τὴν εἱμαρμένην... λίαν ἄδικον, commencement du chapitre VIII ; ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον, fin du chapitre XI). On peut voir dans le dernier chapitre du livre de M. Bouché-Leclercq que l'astrologie, au temps des Antonins, était arrivée, malgré son absurdité foncière, à constituer un système assez cohérent en apparence pour mériter une réfutation moins sommaire.

Au temps de Tatien, Favorinus nous est connu, parmi les païens, comme le principal adversaire des doctrines astrologiques[4]. Œnomaus de Gadara, dans sa polémique contre les oracles, a été aussi amené à les attaquer[5]. Tous deux ont invoqué égale-

d'ailleurs pas sans doute de Bardesane lui-même, mais seulement de son école. Cf. Harnack, *Altchristliche Literaturgeschichte*, I, p. 185.

1. Sur cette question de l'invention de l'astrologie, cf. Bouché-Leclercq, *l'Astrologie grecque*, ch. XVI, notamment p. 577.

2. Ainsi ἐπικρατεῖν, p. 10, 4, Schw.

3. Sur les thèmes de géniture qui prédisent la royauté, cf. Bouché-Leclercq, p. 437-439. D'autre part, Saturne (cf. *ib.*, p. 93-97) est une planète dont le caractère astrologique est assez mal déterminé ; mais « sa prééminence ne fait pas doute ; ... car il est au plus haut du ciel... Saturne devenait ainsi la tête, le cerveau du monde planétaire », *ib.*, p. 95. On conçoit donc assez aisément que Tatien, suivant des autorités que nous ignorons, puisse le présenter comme celui d'où vient aux rois leur royauté.

4. Cf. Bouché-Leclercq, p. 595-6 notamment.

5. Eusèbe, *Prép. Ev.* V, VI, VII, 18 et sqq.

ment l'argument tiré du libre arbitre. Mais — quoique Harnack ait prononcé à propos de Tatien le nom d'Œnomaus — il n'y a aucune analogie d'expression à noter entre l'un et l'autre. La doctrine chrétienne fournissait elle-même si naturellement à Tatien l'objection qui se fonde sur la responsabilité morale, qu'il n'y a pas à chercher ailleurs les sources d'une discussion, qui, du reste, si l'on fait abstraction des sarcasmes contre les divinités planétaires ou celles du Zodiaque, reste assez superficielle.

5° *La polémique contre la magie et la médecine.* — C'est encore à un développement sur les démons que Tatien rattache ses attaques contre la médecine et la magie qu'il associe étroitement. Il prend pour point de départ le traité de Démocrite περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν. Ce traité était apocryphe ; le scholiaste de Nicandre (*Theriaca*, v. 764) l'attribue à un disciple de Démocrite, Bôlos ; il est difficile de dire dans quelle mesure la responsabilité de ces élucubrations remonte au maître lui-même. En tout cas, Plutarque nous en a expliqué le sens dans le chapitre VII du 2e livre des *Propos de table* : περὶ τῆς ἐχηνείδος[1]. Après avoir fait raconter par Chæremonianos de Tralles l'histoire connue du petit poisson *échéneis* ou *remora,* Plutarque continue : « Il en fut parmi nous qui se riaient de Chæremonianos comme s'il eût ajouté foi à une invention fabuleuse et indigne de créance. Il en fut d'autres qui n'avaient à la bouche que les antipathies, et on en pouvait entendre raconter, entre autres choses, que la vue d'un bélier calme un éléphant en furie ; qu'un rameau de chêne immobilise une vipère, si on l'en approche et si on l'en touche ; qu'un taureau sauvage tremble et s'adoucit quand on l'attache à un figuier ; que l'électron meut toutes choses et attire les choses légères, à l'exception du basilic et de ce que l'on a trempé dans l'huile, et que la pierre d'aimant n'attire pas le fer, si on l'a frotté d'ail. » Tatien donne lui-même au chapitre XVIII quelques exemples de cette thérapeutique singulière.

Mais l'ouvrage du pseudo-Démocrite n'est que le point de départ de l'argumentation de Tatien. Celle-ci est une des parties les plus originales de son œuvre et il est essentiel d'en bien établir la portée. Justin avait dit plusieurs fois déjà que c'est principalement par la magie que les démons s'asservissent les hommes (*Ap.* I. XIV. II. 5.) ; mais il s'en était tenu là, et il est probable

1. Cf. Schwartz, index, p. 56, auquel j'emprunte aussi le texte de Plutarque. — Sur Bôlos, cf. Süsemihl, *Geschichte der alexandrinischen Literatur*, I, p. 482

qu'il aurait été fort loin de contresigner ce qu'y ajoute son disciple. Les démons ne sont pas les seuls auteurs des maladies ; Tatien ne leur impute directement que les cas de possession (fin du chap. xvi) ; mais ils s'en attribuent les causes (*ib.*), et surtout ils offrent aux hommes les moyens de les guérir. Quels sont ces moyens ? Il semble d'abord que Tatien n'ait en vue que les pratiques magiques et qu'il ne condamne qu'elles. C'est bien le sens du chapitre xvii où il est question de l'emploi thérapeutique des nerfs et des os, et de l'évocation des âmes des *Biæothanati,* des victimes de morts violentes. Mais il est difficile de croire qu'au chapitre xviii il n'aille pas beaucoup plus loin : « La médecine (φαρμακεία) *et toutes ses formes* (πᾶν τὸ ἐν αὐτῇ εἶδος) ne sont qu'artifices du même genre. Si l'on est guéri par la matière, on le sera encore mieux par la puissance de Dieu, si l'on y a foi. » Puis, distinguant les δηλητήρια, les poisons, et les ἰώμενα, les remèdes, il condamne les seconds comme les premiers « bien qu'on s'en serve à bonne intention, πρὸς τὸ ἀγαθόν ». Sans doute, dans cette même phrase, il suppose qu'en employant les remèdes qu'il condamne « on unit quelqu'un des éléments mauvais avec d'autres, bons par eux-mêmes ». Et le chapitre se termine par un retour au cas des démoniaques. Mais certaines expressions paraissent, comme celles du commencement du chapitre, aller plus loin que la condamnation des pratiques magiques : « Pourquoi celui qui a foi dans l'organisation de la matière ne veut-il pas avoir foi en Dieu ? Pourquoi n'as-tu pas recours au maître le plus puissant... Pourquoi diviniser les éléments du monde ? Pourquoi te faire invoquer comme un bienfaiteur en guérissant ton prochain ? » Tatien, dans ce développement pas plus que bien souvent ailleurs, n'évite pas une certaine confusion et une assez grande obscurité. Mais il semble bien qu'il nous révèle assez clairement une répulsion assez vive pour la médecine elle-même, ne fît-elle pas appel à la magie ; il semble parler parfois comme un moderne *Christian Scientist* ; il trahit, malgré la distinction entre la matière inférieure et celle qui est relativement meilleure, une défiance vis-à-vis de la matière en général plus grande que ne le comporte la stricte orthodoxie. On ne peut guère nier dès lors qu'il y ait là, sinon hérésie déclarée, du moins le germe de certaines doctrines qui furent celles de Tatien après sa rupture avec l'Église ; qu'on ne pressente déjà l'*Encratite.* Ces chapitres sont, en ce sens, parmi les plus intéressants et les plus curieux de l'*Oratio.*

La thèse de Tatien dépasse si manifestement l'orthodoxie que

lui-même s'en aperçoit deux pages plus loin. Il lui vient un remords, et il écrit (commencement du chapitre xx : « Si vous vous laissez soigner par des remèdes (je vous le permets par indulgence), il faut en attribuer le mérite (mot à mot : en rendre témoignage) à Dieu. » (Il a donc envie de condamner la médecine, et il n'ose pas le faire formellement. Il semble qu'il y ait là un indice que le *Discours* annonce, prépare, mais précède la rupture formelle avec l'Église. Et les autres passages suspects qu'on y rencontre laissent, nous le verrons, la même impression : ils sont suspects, ils ne sont pas franchement hérétiques.

6. *La polémique contre l'art antique. Le catalogue des statues.* — Je laisse au développement que forment les chapitres XXXII, XXXIII et XXXIV ce titre commode, bien qu'il ait le défaut, comme on l'a très justement remarqué, de ne pas indiquer du tout quelle est la raison d'être de ce développement. L'énumération des statues remplit seulement les chapitres XXXIII et XXXIV, mais le chapitre XXXII doit être étudié en même temps ; car c'est lui qui introduit et qui explique les deux suivants. Quelques efforts qu'ait faits Kukula pour justifier ici la composition du *Discours*[1], on est obligé de convenir que cette composition est des plus défectueuses. Le thème essentiel de la dernière partie du discours : l'affirmation que les traditions judéo-chrétiennes remontent plus haut que l'histoire grecque, est posé au chapitre XXXI, et la démonstration est commencée. Puis — très gauchement si la transition est méditée et veut être habile, très brusquement si Tatien, au contraire, doit être considéré comme improvisant et se laisse entraîner ici comme ailleurs, quoique le cas soit plus grave, par une association d'idées imprévue, qui le mène plus loin qu'il ne veut[2] — voici qu'une remarque accessoire : l'explication des erreurs et des incohérences de l'histoire grecque par le manque de sérieux des historiens, par leur amour de la vaine gloire (fin de XXI et commencement de XXXII), nous ramène à la polémique. Mais le sans-gêne qui est si familier à Tatien dans la

1. Cf. suprà, p. 35.

2. Je reconnais que de ces deux hypothèses la première seule, ici, est vraisemblable, parce que le *Catalogue des statues* ne peut pas être un morceau improvisé ; Tatien l'a, dans ses notes, tout préparé ; et il faut qu'il lui fasse un sort ; mais il ne sait où le placer ; il le place comme il peut, c'est-à-dire très mal. — Voir dans ces chapitres une addition postérieure à la première rédaction de l'ensemble est une hypothèse qui a pu venir à l'esprit ; mais nous n'avons aucun autre indice que le *Discours* ait eu deux éditions successives.

suite de ses développements se montre bien mieux encore, quand, sans plus de façon, de l'idée que les chrétiens évitent au contraire l'incertitude des opinions humaines, il passe tout droit à celle-ci que chez eux, on ne fait aucune distinction d'âge, ni de sexe. Il est conduit ainsi, on le voit, à réfuter les critiques que les païens adressaient aux chrétiens, quand ils leur reprochaient de faire une trop grande place aux femmes dans leur communauté, et les accusations d'immoralité où cette polémique venait naturellement aboutir. Mais la réfutation proprement dite des légendes calomnieuses qui couraient chez les païens sur les chrétiens est plus que réduite au minimum dans le *Discours* ; on peut dire qu'elle en est presque absente, et c'en est un des caractères les plus notables. Tatien n'aime pas la défensive ; il ne sait se défendre qu'en attaquant l'adversaire et en lui portant les plus rudes coups. Deux ou trois phrases semées au courant de son développement lui suffiront pour affirmer l'innocence des vierges et des veuves chrétiennes. Mais longuement, en accumulant les exemples topiques, il démontrera par contre que les païens n'ont pas su honorer la femme, qu'ils n'ont glorifié en elle que ses faiblesses ou ses vices. Et c'est pour le prouver qu'il énumérera les statues élevées à des courtisanes ou à des poétesses immorales. Le sens de tout ce morceau est donc bien — Kukula a raison sur ce point — d'opposer à la corruption de la civilisation païenne la pureté de l'Église chrétienne. Mais combien peu naturel est le tour que Tatien a donné à son argumentation ! Il est aussi surprenant en lui-même que la place occupée par ce développement est peu légitime. La vraie réponse à faire aux païens, Justin l'avait déjà faite, avec autant de simplicité qu'il y a chez Tatien d'artifice ; c'était cette admirable peinture de la vie chrétienne qui remplit la dernière partie de la 1[er] Apologie. Pourquoi Tatien ne l'a-t-il pas imité ? Parce qu'il préférait l'offensive à la défensive ; qu'il se préoccupait avant tout de couvrir ses adversaires de ridicule ; sans doute aussi précisément parce qu'il ne voulait pas *imiter* ; parce que de parti-pris il cherchait la nouveauté. J'essaierai de montrer, par d'autres exemples, que certaines singularités du *Discours* de Tatien, l'absence, ou, dans d'autres cas, l'extrême brièveté de certains développements qu'on s'attendrait à y trouver, ou à y trouver plus importants, et qui sont en réalité des éléments essentiels de toute *Apologie*, s'expliquent non pas seulement parce que le *Discours* n'est pas proprement une *Apologie*, comme celle de Justin ou d'Aristide, mais

encore parce que Tatien n'a pas voulu répéter ce que Justin avait dit avant lui. Et ce nous sera une raison de plus de croire que Tatien écrivait à une date sensiblement postérieure à celle que Harnack a admise ; qu'il n'avait pas seulement reçu l'enseignement oral de Justin ; mais possédait et lisait ses *Apologies*, déjà publiées ; ce nous sera une explication de ce fait, surprenant au premier abord, que les imitations de Justin sont si rares, en somme, chez Tatien.

Non seulement l'énumération des statues est mal amenée ; non seulement elle est un procédé d'argumentation assez peu naturel ; mais encore, telle que Tatien l'a finalement conduite, elle répond assez mal au programme qu'il s'était d'abord tracé. Quand il cite des poétesses comme Sapho, ou des courtisanes comme Phryné, Laïs ou Glycère, ou des héroïnes mythologiques, comme Europe ou Pasiphaé, rien qui réponde mieux à son intention, qui est, comme nous l'avons vu, d'opposer l'innocence chrétienne à la corruption hellénique. Mais à ce premier groupe de statues, s'en ajoutent d'autres qui paraissent moins topiques, bien que l'on puisse justifier en quelque mesure la mention qui en est faite. Glaukippé (ou Alkippé), la mère de l'éléphant, Bésantis, la mère de l'enfant noir, Eutychis, la mère de 30 enfants, Evanthé sont des cas tératologiques, et non des exemples d'immoralité ; on s'explique cependant que Tatien les ait nommées, parce qu'il a promis (début du ch. XXXIII) de montrer non seulement la corruption (ἀσχημοσύνη), mais aussi la frivolité (ληραίνει) des mœurs grecques. Mais ce même début ne promettait en réalité qu'une énumération de statues féminines (διὰ τῆς γυναικωνίτιδος ἀσχημονεῖ). Tatien s'est laissé entraîner à faire figurer dans son catalogue, des écrivains comme Esope ou Sophron, un tyran (Phalaris), deux héros légendaires (Etéocle et Polynice) ; un personnage historique, Héphestion. Aucun de ces exemples n'est, il est vrai, sans quelque rapport avec son sujet ; mais on n'en a pas moins là un nouvel indice de la facilité avec laquelle il associe les idées ou les images, sans se préoccuper d'une rigueur logique réelle, sans se soucier de la confusion qui résulte nécessairement d'une méthode aussi lâche.

Il semble donc que Tatien ait pris quelque plaisir à écrire ce morceau pour *lui-même* ; et il y a d'autant moins d'invraisemblance à le supposer que, comme nous l'avons dit, ces pages à effet, si mal reliées à ce qui précède et à ce qui suit, ont dû être composées à part ; tout au moins les notes dont elles proviennent

avaient été recueillies d'avance. Quelle sorte de plaisir Tatien y a-t-il pris ? Ne disons pas, comme on l'a insinué parfois, qu'il a trouvé une sorte de charme malsain à cette accumulation de détails scandaleux ; rien ne serait plus injuste, et Kukula a raison de ne pas le vouloir. Mais Kalkmann n'aurait sans doute pas tort non plus, s'il s'en tenait à affirmer que nous saisissons dans ces deux chapitres une nouvelle affinité de Tatien avec la littérature contemporaine, l'empreinte qu'il a gardée de la sophistique. C'est ici un nouvel exemple, bien plus frappant, de ce goût pour les anecdotes curieuses, pour les θαυμάσια, pour les παράδοξα que nous avons signalé déjà à propos des Εὑρήματα du Ier chapitre et qui fut si vif pendant toute l'époque antonine, comme en témoignent, entre autres, antérieurement à Tatien, le recueil de θαυμάσια de Phlégon, postérieurement à lui les œuvres d'Elien. N'oublions pas non plus combien était en faveur chez les sophistes l'ἔκφρασις, la description des œuvres d'art.

Il n'est pas impossible, du reste, de retrouver encore, à un autre point de vue, dans ce curieux développement, des points de contact avec la littérature profane. Les chrétiens n'ont pas été les premiers à se scandaliser des monuments élevés à des courtisanes ; avant eux les philosophes les ont blâmés comme un hommage rendu au vice et ont exprimé tout particulièrement leur indignation à propos des statues de ce genre qui étaient placées dans l'enceinte sacrée des temples. Ces sentiments ont été surtout exprimés dans l'école cynique, avec laquelle Tatien a tant de rapports, et l'on prêtait à Cratès ce mot que l'image de Phryné à Delphes était : « un trophée commémorant l'incontinence des Grecs[1] ». Le mot de Cratès est rappelé et discuté, dans un des *dialogues pythiques* de Plutarque[2], par le groupe d'amis que l'auteur nous montre faisant, sous la conduite des périégètes, la visite de Delphes. Et quand l'un des périégètes explique à ces mêmes touristes pour quels motifs Crésus avait élevé une statue d'or à sa boulangère[3], ces mêmes pages de Plutarque nous aident à comprendre l'intérêt que prend Tatien aux anecdotes bizarres qu'évoquent certains des monuments qu'il rappelle.

Le catalogue des statues soulève une autre question, qui est hors de ma compétence et sur laquelle je serai, par conséquent,

1. Plutarque, περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν, ch. XIV.
2. *Ib.*, ch. XV.
3. *Ib.*, ch. XVI.

très bref. Quelle est, pour les archéologues, la valeur des renseignements que nous a transmis Tatien ? Les opinions les plus divergentes ont été émises à ce sujet. Sans remonter à des travaux plus anciens, bornons-nous à rappeler que Blümner [1] a relevé de préférence les mentions qui, dans ces deux chapitres, peuvent être vérifiées et reconnues exactes ; il en résulte pour lui une tendance à ne point suspecter les autres, en leur ensemble. Au contraire Kalkmann, dans sa dissertation du *Rheinisches Museum* [2], a mis en relief, avec beaucoup d'habileté et de savoir, tout ce qui peut nous mettre en défiance, et sa thèse, très ingénieusement soutenue, paraît avoir réuni beaucoup de partisans. Elle a trouvé un adversaire ardent dans Kukula [3], qui, sur ce point comme en ce qui concerne l'obscurité ou la composition défectueuse si souvent reprochées à notre auteur, s'est fait le champion résolu de Tatien. Bornons-nous à quelques observations très générales.

Sur les 38 statues que cite Tatien, Kalkmann en note 6 qui peuvent être identifiées : il faut sans doute supprimer de cette liste la vache de Myron et l'Aphrodite de Cnide de Praxitèle [4]. D'autre part, puisque Pline l'ancien mentionne expressément — s'il ne nomme pas l'artiste (Periclymène, selon Tatien) — la statue de la femme aux 30 enfants comme placée au théâtre de Pompée, on peut l'ajouter au contraire [5]. C'est peu assurément. Kalkmann remarque encore que, sur ces mêmes 38 statues, il en est 18 seulement dont nous sachions tout au moins que le sujet a été traité par divers artistes (sculpteurs ou peintres, et autres que ceux que nomme Tatien). Il s'étonne aussi que Tatien puisse citer des œuvres de Périclymène, de Callistrate, de Philon, dont Pline ne connaît que les noms ; que Pline ne nomme pas, parmi les œuvres de Lysippe, de Naucydès, d'Euthycrate, de Céphisodote, de Bryaxis, de Nicérate, celles que Tatien désigne. Enfin 5 scupteurs, Andron, Aristodotos, Boiskos, Gomphos, Polystratos ne nous sont même connus que par Tatien.

Notre connaissance de l'art antique est-elle assez complète pour qu'il y ait là des raisons suffisantes de révoquer en doute le témoignage de Tatien ? Il est difficile de l'affirmer. La singularité des

1. *Archæologische Zeitung*, 1871, vol. XXVIII.
2. *L. c.*
3. Altersbeweis und Künstlerkatalog.
4. Cf. p. 152, note 1, et p. 153, note 7.
5. On peut aussi y ajouter celle de Corinne, identifiée par M. S. Reinach. Cf. p. 151, note 1.

sujets qu'il mentionne n'est pas non plus à elle seule un motif de suspicion. Car il faut éviter une confusion contre laquelle Kukula a eu raison de mettre en garde, Tatien parle de femmes à qui il est arrivé d'étranges aventures ; mais il ne dit nullement que les sculpteurs qui firent leur effigie avaient représenté ces aventures ; il s'étonne seulement qu'on ait songé à conserver la mémoire de celles qui en furent les héroïnes et qu'on les ait coulées en bronze[1]. En somme, il n'y a d'autre raison *à priori* d'être en défiance que celle-ci : Tatien n'était pas homme du métier, il n'était pas critique d'art ; rien du moins ne nous incline à le croire ; et ce n'est pas par un intérêt scientifique, mais par une intention de polémique qu'il a été conduit à introduire dans son *Discours* cette énumération. Reconnaissons donc que s'il a commis des erreurs, il n'y aura pas lieu d'en être trop surpris. Mais ces erreurs doivent être prouvées. Refuser *a priori* tout crédit à ses assertions serait aussi excessif que lui accorder sans contrôle une confiance aveugle.

Que faut-il penser de l'affirmation de Tatien, quand il proclame que tout ce qu'il vient de nous apprendre, il le sait par expérience personnelle : « Je n'ai pas appris d'un autre les choses que je viens de vous exposer, mais j'ai parcouru beaucoup de pays, j'ai enseigné vos doctrines, je me suis mis au courant de beaucoup d'arts et d'inventions, j'ai séjourné en dernier lieu dans la ville des Romains, et j'y ai vu les diverses statues qui ont été transportées de chez vous chez eux » (commencement du ch. xxxv). A prendre à la lettre ce texte intéressant par la prétention, en somme légitime, que Tatien y affiche à la polymathie, il aurait vu de ses yeux toutes les statues dont il parle, et la plupart d'entre elles à Rome ; car peut-être ce dernier point ne doit-il pas s'entendre nécessairement de toutes, puisqu'il parle auparavant de ses nombreux voyages à travers tout l'Empire. J'accorde à Kukula que nous n'avons aucun droit d'accuser Tatien d'insincérité, et Kalkmann du reste a dit expressément (p. 522) qu'il ne

1. Ainsi la phrase : Παντευχίδα (ou Παννυχίδα ? Cf. Kalkmann, *l. c.*), συλλαμβάνουσαν ἐκ φθορέως Εὐθυκράτης ἐχαλκούργησεν est certainement écrite avec gaucherie, et le participe présent pourrait induire en erreur. Mais tout le contexte prouve clairement qu'elle équivaut à ὅτι συνέλαβε (cf. dans la phrase suivante ὅτι παιδίον μέλαν ἐκύησεν). Je ne suis pas même certain qu'il faille accorder, avec Kukula, au sujet de la statue de Glaukippé, que les mots καθὼς δείκνυσιν, etc., prouvent que Nicératos avait indiqué par un attribut quelconque que Glaukippé avait enfanté un monstre.

l'accusait d'aucune « falsification voulue » (*bewusste Fælschung*). Peut-être cependant irait-on trop loin si l'on voulait exclure à toute force qu'il se servait, comme aide-mémoire, au moment où il écrivait son discours, de quelque source manuscrite autre que ses propres notes. Si l'on admet — ce qui est d'ailleurs possible — qu'il se fiait uniquement à ses propres souvenirs, c'est alors justement que les chances d'erreur ont pu se multiplier sans qu'on ait le droit de le condamner trop sévèrement.

CHAPITRE V

L'EXPOSÉ DE LA DOCTRINE. LA THÉOLOGIE DE TATIEN.

Les chapitres v-xix forment, nous l'avons vu, la partie dogmatique par excellence du *Discours* de Tatien. Mais, dans une œuvre d'une composition aussi peu rigoureuse, ces divisions ont toujours quelque chose de factice, et c'est nous qui les faisons, plus encore que l'auteur ne les a marquées. De même que ce groupe de chapitres contient, mêlé à l'exposé de la doctrine, une assez forte part de polémique, de même il y faut rattacher d'abord le chapitre iv où commence déjà l'exposé, puis diverses parties des chapitres xx-xxxi, où inversement la polémique domine, mais où il arrive aussi que Tatien précise ou complète ses assertions antérieures.

Ces divers chapitres sont intéressants à la fois par ce que dit Tatien, et par ce qu'il ne dit pas. A ces deux points de vue, l'exposition qu'il donne des doctrines chrétiennes, en accord sur les points les plus essentiels avec celle de Justin, en diffère notablement par d'importants détails. Voyons d'abord ce que Tatien nous dit.

Il commence naturellement, comme tous les apologistes, comme déjà tous les Judéo-Alexandrins, par une profession de monothéisme : Dieu unique, inaccessible aux sens, éternel, et principe de toutes choses. C'est la thèse fondamentale de toute apologie, thèse juive, et même platonicienne, autant que chrétienne. Mais Tatien ne la développe pas sans y mettre du sien. Ce qui lui paraît essentiel, c'est de distinguer Dieu non seulement de la matière, mais de la force qui est immanente à la matière. Il est visiblement désireux de réfuter le stoïcisme, qu'il paraît bien connaître. « Dieu est esprit, mais il n'est pas répandu[1] dans la

1. L'expression διήκειν, que Tatien emploie ici, est stoïcienne. Cf. Diogène Laerce, VII, 138. Τὸν δὲ κόσμον διοικεῖσθαι καθὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, κατά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πέμπτῳ περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρίτῳ περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. — Διήκειν était passé de bonne

matière, il est le créateur des esprits de la matière et des formes qui sont en elle. — L'esprit qui est répandu dans la matière est inférieur à l'esprit divin[1]..... il ne faut pas l'honorer à l'égal du Dieu parfait » (ch. IV).

Le chapitre V, qui contient la théorie du Logos, a subi dans sa partie la plus importante de graves altérations, qui, pour tant qu'elles en aient obscurci le sens, laissent cependant possible, en regardant attentivement, de le pénétrer. « Dieu était dans le principe, et nous avons appris que le principe, c'est la puissance du Logos. » Par les mots παρειλήφαμεν, *nous avons appris, nous avons reçu d'autrui,* Tatien entend-il simplement l'Évangile de saint Jean, de la première phrase duquel la sienne est inspirée ; ou bien entend-il une tradition ecclésiastique, sur le sens de ce verset, tradition à l'abri de laquelle il veut se mettre ? Il est difficile de le dire ; mais il me semble possible qu'il se réfère seulement à l'Évangile. De toutes façons, quel est le sens du mot ἀρχῇ, principe, dans la phrase de Tatien ? Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ n'est point synonyme de Θεὸς ἄναρχος ὤν au chapitre précédent. L'ἀρχή, comme tout le reste du chapitre le montre clairement, c'est le commencement des choses, c'est la création du monde. Dans le principe, c'est-à-dire à ce moment, ou plus exactement jusqu'à ce moment, il y avait Dieu, il n'y avait que Dieu. Le principe, c'est la puissance du Logos, qui, comme nous l'allons voir, a été l'instrument de la création. Suit la phrase altérée ; pour l'établissement du texte, je renvoie à mon commentaire et me borne ici à dégager le sens, qui ne peut être douteux. « Le maître souverain de toutes choses, étant lui-même la substance (ὑπόστασις) de l'univers, était seul, en tant que la création n'avait pas encore été faite ; mais en tant que toute la puissance des choses visibles et invisibles était en lui, il contenait lui-même tout en lui par le moyen de la puissance de son Logos. » Le Logos, son Verbe, sa Raison, était immanent en lui, mais ne formait pas encore une personne distincte. C'est la seule explication possible de ce texte, qui devient clair quand on

heure dans la langue du judaïsme alexandrin, qui le dit de la *Sagesse* (*Sagesse de Salomon*, VII, 2, 4. διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα).

1. Les mots ὥσπερ δὲ ψυχῇ παρωμοιωμένον (cf. mon commentaire) sont probablement altérés ; mais le sens réclamé par le contexte est facile à discerner ; Tatien a voulu dire quelque chose d'analogue à ce qui est dit dans la phrase de Diogène citée à la note précédente : καθάπερ ἐφ'ἡμῶν τῆς ψυχῆς. Il a voulu comparer l'esprit qui anime le monde à l'âme qui anime le corps ; tous deux sont également une création de Dieu.

a retranché du second membre de phrase les mots : καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ qui sont très mal reliés à αὐτός, qui ne peuvent être avec lui le sujet du singulier ὑπέστησεν, et qui sont superflus après les mots διὰ λογικῆς δυνάμεως[1]. Ce qui suit confirme nettement cette interprétation de la pensée de Tatien : « Par la volonté de sa simplicité, le Logos sort de lui, et le Logos qui ne se perdit pas dans le vide, devient l'œuvre engendrée la première par le Père. » Dieu était simple, avant d'avoir émis le Logos. Le Logos ne se perdit pas dans le vide, comme la parole humaine que nous prononçons[2] ;

1. Je n'accorde pas d'importance, au contraire, à l'argument que Schwartz tire, pour prouver l'interpolation, de l'hiatus αὐτῷ ὑπέστησεν. Cf. p. 17.

Les mots ὁ λόγος ὅς ἦν ἐν αὐτῷ ne sont pas seulement superflus, mais ils ne s'accordent pas avec διὰ λογικῆς δυνάμεως. Ce n'est pas sans intention que Tatien, avant de mentionner l'émission du Verbe (προπηδᾷ λόγος), n'emploie pas le mot de λόγος, mais seulement l'expression λογικὴ δύναμις. Le Logos, n'existe encore (avant la création) qu'en puissance dans le Père. (Cf. au commencement du ch. XII, λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως). — Ce texte a été étudié, depuis l'édition de Schwartz, par le Père Ponschab (*Beilage zum Jahresberichte des humanistischen Gymnasiums Metten*, 1894-5), qui certainement n'a pas contribué à le mieux rétablir. La scolie, quoi qu'il en dise, ne donne aucune raison de soupçonner les mots αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις. Par contre, les mots καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν σὺν αὐτῷ, qu'il conserve intégralement (en supprimant seulement αὐτὸς), sont inexplicables, et il est impossible de construire ὑπόστασις dans la phrase ; c'est donc là qu'il y a certainement une interpolation (αὐτὸς ὑπόστασις est sans doute une glose, qui, reprenant les mots de la phrase précédente, explique que πᾶσα δύναμις, etc., a le même sens). Tout ce que l'on pourrait accorder à Ponschab, c'est que dans l'interpolation du dernier membre de phrase, qu'il reconnaît justement après Wilamowitz et Schwartz, il faut peut-être comprendre avec les mots ὁ λόγος ὅς ἦν ἐν αὐτῷ le mot αὐτός. — Aréthas lisait sûrement, la scolie en témoigne, le même texte que nous, et l'altération est bien antérieure à son temps ; je n'ai pas besoin de dire par suite que les conséquences tirées par le Père Ponschab de sa fausse explication de la scolie sur la relation du *Parisinus* 174 avec le manuscrit d'Aréthas sont sans valeur.

2. On peut voir dans Otto les diverses explications qui ont été données des mots κατὰ κενοῦ et qui ne me paraissent pas rendre la pensée de Tatien. Peut-on dire notamment, avec Daniel, que le Logos n'est pas sorti dans le vide (ou vainement, sens qui est en effet, celui de la locution κατὰ κενοῦ), parce qu'il a ensuite engendré le monde ? Sans doute, mais je ne crois pas que ce soit ce qu'entend ici Tatien ; il ne dit pas : Τὸν δὲ λόγον οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσαντα ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν). Il dit — ne mentionnant la création que dans la phrase suivante (τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν) — ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται, et il me semble que c'est seulement dans ces derniers mots qu'on a le droit de chercher l'explication du membre de phrase οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας. S'il en est ainsi, je ne vois qu'une interprétation vraisemblable ; c'est que Tatien oppose le Logos divin au logos humain ; il ne fera cette comparaison que plus bas,

il se réalise, et c'est ainsi qu'il devient personne distincte, l'œuvre du Père, son premier-né. « Nous savons qu'il est le principe du monde. » Nous allons voir en effet que la création suit immédiatement la naissance du Logos. Tatien explique ensuite dans quelle relation le Logos est avec le Père. « Il est né par distribution, non par séparation », sans diminuer en rien celui d'où il tire son origine, comme la torche allumée à une autre torche[1].

Cette doctrine est d'accord pour l'essentiel avec celle de Justin, notamment sous la forme que celui-ci lui a donnée dans le *Dialogue*; soit que Tatien soit seulement resté fidèle à l'enseignement oral de son maître, soit qu'il ait eu sous les yeux les textes du *Dialogue* et s'en soit inspiré, ce que nous n'avons aucune répugnance à admettre, nous qui sommes très éloignés de croire avec Harnack le *Discours* à peu près contemporain de la *1re Apologie*. Lorsque (*Dialogue*, ch. LXI) Justin dit que « Dieu engendra de lui-même dans le principe, avant toutes les créatures, une puissance du Logos[2] », il n'aurait aucune raison d'ajouter à : *dans le principe* les mots : *avant toutes les créatures*, si *dans le principe* signifiait *de toute éternité*. La comparaison avec la torche vient du même chapitre de Justin, ainsi que la comparaison avec l'émission de la parole humaine, employée aussi par Tatien quelques lignes plus bas. Certaines différences sont à noter dans l'expression. Ainsi le terme de μερισμός, distribution ou communication, que Tatien oppose à celui δ'ἀποκοπή, division, amputation, n'appartient pas au vocabulaire de Justin qui a dit (ch. CXXVIII du *Dialogue*; c'est peut-être le texte le plus important pour étudier sa christologie) que le Logos n'était pas né κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτά ἐστιν καὶ πρὶν τμηθῆναι, « par séparatio comme si la substance du Père était partagée, ainsi que toutes les autres choses, si on les partage et les coupe, ne sont plus les mêmes qu'avant d'être coupées ». Mais comme Justin se sert immédiatement après de la comparaison avec la torche, pour illustrer la conception qu'il oppose à celle qu'il rejette, et comme c'est précisément la même comparaison qui explique au contraire

et dans un sens différent, mais elle peut être déjà présente à sa pensée. Ce ne serait pas le seul cas, certes, où l'expression de celle-ci serait concise.

1. Le mot μερισμός — comme le prouve la comparaison avec la torche qui l'explique — ne peut signifier simplement, ainsi que le veut Ponschab (p. 21-22) « une distinction logique ».

2. ἀρχήν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα λογικήν...

pour Tatien le sens du mot μερισμός, il n'y a là évidemment qu'une différence de terminologie : μερισμός signifie *distribution* ou *communication* chez Tatien ; ἀπομερίζεσθαι ou μερίζεσθαι ont chez Justin le même sens que τέμνεσθαι, *être partagé, être coupé en deux*.

Le Logos, une fois engendré, engendre aussitôt à son tour la création. « Le Logos, engendré dans le principe, engendra à son tour pour lui-même la création dont nous faisons partie, mettant en ordre la matière. » Bien qu'il emploie, pour exprimer l'œuvre du Logos, des termes platoniciens, δημιουργεῖν, μεταρρυθμίζειν, Tatien a marqué très fortement que la matière n'a pas existé de toute éternité, qu'elle a eu un commencement ; elle a été « projetée, (προβεβλημένη) par le démiurge de l'univers[1] ».

Le Logos est donc l'ouvrier de la création. Quant à sa relation avec le Père, il est clair que la théorie de Tatien — comme celle de Justin — n'est nullement en accord avec les formules de Nicée. Ces premiers tâtonnements de la dogmatique chrétienne sont des plus remarquables, mais il est tout naturel que les apologistes n'aient pas encore soupçonné toutes les difficultés du problème qu'ils étaient les premiers à poser et à discuter. Selon la thèse de Tatien, il y a deux moments essentiels dans l'histoire du Verbe : de même qu'à un moment donné de l'histoire du monde, le Verbe s'est incarné, de même, avant la création — au moment de la création, pour être plus exact — il y a eu une première génération du Verbe, jusqu'alors simple faculté, puissance divine. Dès lors, au contraire le verbe est réalisé (ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρός[2]). Mais ni la comparaison de la torche, déjà employée par Justin, ni

1. Ces mots ne sont pas très clairs. Le *démiurge*, c'est à proprement parler, pour Tatien, le Λόγος. Cf. (dans la phrase précédente ὁ λόγος... τὴν ὕλην δημιουργήσας). D'autre part, Dieu est, nous l'avons vu, αὐτὸς τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, et, dans la phrase même que je discute, la matière, en tant qu'ayant eu un commencement, est d'abord opposée à « Dieu », de sorte que les mots qui suivent : ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη, semblent se rapporter plus naturellement à Dieu, non au Logos. La solution de cette difficulté est dans le texte du commencement de ce chapitre, où Tatien dit que Dieu, avant la création, contenait toutes choses en lui par le moyen de sa puissance verbale : διὰ λογικῆς δυνάμεως Il n'y en a pas moins quelque embarras dans la fin du chapitre. C'est ce qui a égaré Ponschab ; mais de là à conclure que les mots αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις sont apocryphes, il y a loin.

2. Πατήρ est pris d'ordinaire chez Justin et les premiers apologistes au sens de *père de toutes choses, créateur* ; mais on voit qu'ici la transition se fait presque inconsciemment au sens de *Père* du *Fils*.

celle de la parole humaine, sans doute librement inspirée de la distinction stoïcienne entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός[1], ne sont claires pour exprimer la relation du Logos avec le Dieu qui l'a engendré.

Dès qu'il a expliqué la génération du Logos et la création qui s'ensuit, Tatien passe (ch. VI) à l'affirmation de la résurrection. Sans doute il ne faut pas chercher au chapitre V une profession de foi, un *Credo* complet résumant avec précision toute la doctrine ecclésiastique sur la divinité. La méthode de Tatien est autre, différente de celle de Justin ; ce n'est pas le ton d'un simple commentaire d'un *Credo* d'abord posé. C'est le ton d'une exposition philosophique — non point d'une discussion scientifique, il est vrai, d'une dialectique qui tâtonne à la recherche de la vérité — mais c'est le ton de certaines expositions platoniciennes, d'allure didactique et dogmatique, mythique aussi, comme est par exemple le *Timée*[2]. Il n'en est pas moins surprenant que le chapitre se termine sans aucune mention du Saint-Esprit. Nous allons voir quel rôle Tatien attribue à l'Esprit, soit comme inspirateur des prophètes, soit comme agent essentiel de notre salut. Mais il n'explique nulle part avec précision dans quelle relation il suppose l'Esprit avec Dieu et avec le Logos ; nulle part il ne le présente comme une personne distincte[3]. Nous relèverons dans le

1. Les termes : λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός apparaissent pour la 1re fois chez Théophile (II, 10) ; mais cela ne veut pas dire que Justin et Tatien ne soient pas déjà influencés par cette théorie stoïcienne. Cf. Harnack (*Dogmengeschichte*, I, p. 448).

2. Le scoliaste (Aréthas sans doute) a bien caractérisé une fois le ton de Tatien par ces mots qui, comme l'a dit justement Ponschab, peuvent s'appliquer non seulement au passage qu'ils visent, mais à l'ensemble des chapitres dogmatiques du *Discours* : κατ' ἐξουσίαν διδασκαλικῶς, οὐκ ἀποδεικτικῶς ταῦτα.

3. Combien les idées de Justin étaient peu nettes encore sur ce même sujet, on le voit surtout par le texte si curieux de la première *Apologie* (XXXIII, 6) : Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοεῖσθαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι, ὡς Μωυσῆς ὁ προδεδηλωμένος προφήτης ἐμήνυσε ; καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν πάρθενον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας ἀλλα διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε... et § 9, ὅτι δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, καὶ ὑμεῖς, ὡς ὑπολαμβάνω, φήσετε. — Mais il y a chez Justin d'autre part les formules comme *Ap.*, I. XIII, 3, où il déclare qu'il croit en première ligne au Dieu créateur, en seconde (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ) à Jésus-Christ, en troisième (ἐν τρίτῃ τάξει), à l'Esprit prophétique. (Cf. la formule VI, 1, plus embrouillée, parce qu'entre le Fils et l'Esprit, Justin intercale les anges, mais qui comprend aussi le Dieu créateur, le Fils et l'Esprit). Dans ces formules, qui ne mettent pas les trois personnes sur le même rang, mais qui les reconnaissent toutes trois, Justin reproduit

chapitre suivant les textes qui se rapportent à ce sujet, puisque Tatien n'a rien dit qui le touche dans les pages où il expose proprement sa théologie.

le Credo de l'Église de son temps ; et, au fond, s'il ne recevait pas de l'enseignement ecclésiastique l'Esprit, à côté des deux autres personnes, le Logos, comme on l'a vu par la citation du ch. XXXIII, lui suffirait. On ne trouve pas, avons-nous dit, chez Tatien, l'équivalent des formules de Justin ; de même qu'il ne décrit pas la liturgie, il ne transcrit pas le Credo. Si on supprimait des écrits de Justin lesdites formules, la figure du Saint-Esprit ne serait pas plus nette chez lui que chez Tatien.

Parmi les textes que nous analyserons tout à l'heure et qui sont relatifs à l'Esprit en tant qu'inspirateur des prophètes, principe d'incorruptibilité, et agent du salut chez les justes, il en est un qui a de l'intérêt pour la question qui nous occupe. C'est celui-ci (fin du ch. XIII) : « L'Esprit de Dieu n'est pas en tous, mais chez quelques-uns qui vivaient selon la justice, il est descendu s'unir (*s'enlacer*, συμπεριπλέκεσθαι) à l'âme, et il annonçait aux autres âmes, par des prédictions, l'avenir qui leur est caché ; et celles qui croyaient à la sagesse attiraient à elles l'esprit auquel elles étaient apparentées ; celles qui ne croyaient pas et qui rejetaient le ministre du Dieu qui a souffert, devenaient ennemies de Dieu au lieu d'être pieuses. » Ce morceau n'est pas un modèle de clarté ; car, dans le membre de phrase, *chez quelques-uns*, etc., il ne peut être question que des prophètes, c'est-à-dire du temps qui a précédé la venue du Christ, tandis que le membre suivant : *celles qui croyaient*, etc., surtout par les mots : *le ministre du Dieu qui a souffert*, s'applique mieux aux temps postérieurs à l'Évangile, et il en est de même du présent ἐστί dans le premier membre de toute cette période : « L'esprit de Dieu n'*est* pas en tous. » Quant aux mots : *le ministre du Dieu qui a souffert*, τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος Θεοῦ, nous nous demanderons plus tard ce que l'expression ὁ πεπονθὼς θεὸς (cf. ch. XXI, οὐ γὰρ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνες.... θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες, peut bien nous apprendre sur la christologie de Tatien ; notons seulement ici que ce texte *permet* de considérer l'Esprit comme une personne divine, beaucoup plutôt que le texte du ch. XII, où il est appelé seulement : θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. Mais nulle part Tatien n'a été plus précis, et ce n'est guère. Cf. sur toute la question Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 445 et suiv.

CHAPITRE VI

L'EXPOSÉ DE LA DOCTRINE (SUITE)

LA DESTINÉE DE L'HOMME ; LA PSYCHOLOGIE DE TATIEN ; DÉMONOLOGIE ; LA MATIÈRE ET L'ORIGINE DU MAL.

Les chapitres que nous allons essayer d'interpréter, VI-XXI, — en laissant de côté les digressions de pure polémique qui en remplissent à peu près la moitié — sont de ceux où les obscurités sont nombreuses. Je les crois plus difficiles que le chapitre V, où, malgré l'altération du texte dans le passage capital, le sens se dégage assez aisément. Ici, malgré les efforts qu'a certainement faits l'auteur pour être précis, il ne réussit pas toujours à être clair. Les causes en sont diverses. D'abord, pas plus qu'ailleurs il ne sait développer ses idées dans un ordre vraiment logique et rigoureux ; il s'y reprend à plusieurs fois pour exposer ses théories les plus essentielles ; loin de procéder comme Justin, en ayant toujours présentes à l'esprit les formules reçues de la foi et en s'appuyant constamment sur le témoignage des Livres Saints[1], il a plutôt l'allure d'un philosophe qui déduit son système. Et ce système lui-même paraît formé d'éléments de nature diverse ; il a souvent encore, semble-t-il, beaucoup de points de contact avec le stoïcisme (plus rarement avec le platonisme) ; il n'est pas sans en présenter aussi, selon toute vraisemblance, avec certaines croyances gnostiques ; en sorte que l'on a successivement, et parfois presque en même temps, deux impressions contradictoires : on croit constater que Tatien n'est pas encore parvenu à se dégager complètement de la philosophie hellénique, — quoi qu'il dise, et pense sincèrement le contraire, — et on croit aussi deviner qu'il ressent déjà un certain attrait pour certaines doctrines hétérodoxes, dont l'enseignement de Justin aurait dû le

1. Il ne les invoque que de loin, et par des formules générales, telles que celle-ci : « ... le détail de tout ceci sera facile à comprendre pour ceux qui ne rejettent pas les révélations divines... », ch. XII.

préserver. Tant qu'on ne juge que par là, on est donc également incliné, sans savoir comment prendre parti, à placer la composition du Discours peu de temps après la conversion de Tatien, et au contraire à la reculer jusqu'à la veille de sa rupture avec l'Eglise.

Après avoir établi le monothéisme, expliqué la génération du Logos et la création du monde, Tatien, sans se laisser guider par aucun autre souci que celui de définir tout d'abord les dogmes les plus essentiels et les plus contestés du christianisme, proclame sa foi en la résurrection des corps. Mais s'il y a quelque chose de notable dans le chapitre VI, où il traite cette question qui a si vivement préoccupé la plupart des autres apologistes, c'en est la brièveté. Il suffit à Tatien de distinguer la résurrection, telle que les chrétiens la professent, des renouvellements du monde selon le stoïcisme, et, pour établir sa thèse, de faire appel à l'argument, qui a semblé si pitoyable à Celse, de la toute-puissance de Dieu. Il a hâte d'en venir à d'autres théories, à propos desquelles il a des idées plus personnelles à développer.

Le chapitre VII est plus curieux, mais bien confus. Il est en réalité la suite et le complément du chapitre VI. Tatien a interrompu son histoire de la création par une de ces digressions qui lui sont familières et dont j'ai expliqué déjà plusieurs fois la nature. Une association d'idées l'a détourné de son plan. Il avait dit que la matière est l'œuvre de Dieu ; qu'elle a eu un commencement ; qu'elle ne serait pas sans le Créateur tout puissant. Or c'est là l'argument décisif qui le fait croire à la résurrection des corps ; il s'empresse donc d'affirmer celle-ci, et comme c'est là le dogme essentiel du christianisme après la croyance en Dieu et à son Logos, il l'expose dans le chapitre VI — d'ailleurs avec une brièveté relative. Mais le développement sur la création n'était pas terminé. Il le reprend donc, pour exposer l'origine des hommes et des anges, et ce nouvel exposé lui-même, où il ne se conforme pas davantage à un plan rigoureux, a besoin d'être suivi de fort près et relu plus d'une fois pour être bien compris.

Le Logos céleste, commence-t-il par dire, « à l'imitation du père qui l'avait engendré, fit l'homme, *image de l'immortalité,* afin que, comme l'incorruptibilité est auprès de Dieu, de même l'homme, admis à participer à ce qui est le lot de la divinité, fût immortel. » Les mots : *image de l'immortalité,* εἰκόνα τῆς ἀθανασίας, ne sont réellement expliqués que plus bas, vers la fin du même chapitre, quand Tatien, après avoir fait le récit de la

chute, conclut : « Celui qui avait été fait à l'image de Dieu devint alors mortel, l'esprit le plus puissant s'étant retiré de lui. » Mais ces derniers mots eux-mêmes ne deviennent clairs qu'après qu'on a lu le chapitre XII, où sont distingués les deux sortes d'esprit (δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν, etc.). Un moindre défaut est l'ordre assez arbitraire suivi par l'auteur au cours de ce chapitre même ; il ne mentionne en effet qu'après la création de l'homme la création des anges, qui est cependant antérieure ; il ne la mentionne qu'au moment où, s'apprêtant à nous faire le récit de la chute, il s'aperçoit que ce récit l'implique et la réclame. En insistant sur la ressemblance de nature entre les hommes et les anges, doués du libre arbitre les uns comme les autres, capables également du bien et du mal, il nous prépare, par une transition meilleure, à comprendre comment nous sommes déchus de notre état primitif.

Le récit de la chute est très curieux — et très obscur. « Le Logos, ayant en lui la puissance de prévoir ce qui devait arriver, non par l'effet de la fatalité, mais par le choix des libres volontés, prédisait les aboutissements des choses futures ; par les défenses qu'il prescrivait, il interdisait le mal, et il faisait l'éloge de ceux qui sauraient rester bons. Et quand les hommes eurent suivi celui qui, en sa qualité de premier-né, avait plus d'intelligence que les autres, et eurent fait un Dieu de celui qui s'était révolté contre la loi de Dieu, alors la puissance du Logos exclut de son commerce l'initiateur de cette folle défection et ceux qui l'avaient suivi. Et celui donc qui avait été fait à l'image de Dieu, l'esprit plus puissant s'étant retiré de lui, est devenu mortel ; le premier-né est devenu démon, et ceux qui l'ont imité, lui et ses prodiges, ont formé l'armée des démons, et puisqu'ils avaient agi d'après leur libre arbitre, ils ont été abandonnés à leur sottise[1]. » On voit combien la page de Tatien est éloignée du chapitre III de la *Genèse*[2] ; — un seul mot rappelle le texte biblique : l'épithète φρονιμωτέρῳ qui qualifie le chef des anges déchus fait penser au

1. Sur certaines difficultés de texte que présente ce passage, cf. mon commentaire.

2. Que la fin du ch. VIII ne puisse contenir que le récit de la chute, et non une explication de l'origine (postérieure) de l'idolâtrie (pour Tatien l'une et l'autre vont de pair), c'est ce que prouvent assez : 1° la place même de ce développement, qui venant après le récit de la création, et la phrase sur le libre-arbitre, ne peut raisonnablement avoir d'autre sens ; 2° la comparaison avec le ch. XX : μετῳκίσθησαν οἱ δαίμονες, ἐξωρίσθησαν δὲ οἱ πρωτόπλαστοι.

début de ce texte : ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων. Il ne peut y avoir de doute cependant que, dans le chapitre VII, Tatien ne refasse le même récit ; ce qu'il nous dit n'a rien de commun avec l'histoire des anges amoureux des filles des hommes, telle qu'elle est contée au chapitre VI de la *Genèse*, ni avec les légendes qu'a recueillies, en sa première partie, le *livre d'Hénoch*. Le morceau que nous venons de citer est donc certainement l'équivalent du récit biblique de la chute ; il en est en quelque sorte le schème ; il semble que l'auteur n'en ait voulu garder que le sens général, effaçant toute la couleur et tout le détail. Cela ne serait point pour surprendre, car nous avons déjà vu que Tatien évite avec autant de soin que Justin la recherche l'occasion de citer textuellement l'ancien Testament. Mais le sens général est-il même conservé ? — Les prédictions du Logos, les menaces et les promesses dont il est d'abord question, peuvent être l'équivalent, vague, mais suffisamment exact pour des lecteurs non initiés, de la défense de toucher à l'arbre de vie, et ne peuvent guère être autre chose [1]. Mais la chute est motivée non par la désobéissance de nos premiers parents, mais parce que, séduits par le premier-né et le plus intelligent des anges, ils se sont laissés entraîner à le proclamer Dieu. Cela paraît tout à fait en contradiction avec le texte biblique. Pourtant Maran a déjà, avec quelque raison, semble-t-il, rapproché ce qu'avance Tatien d'un chapitre de la *Cohortatio*, le XXI [2], où l'auteur inconnu (et certainement postérieur à Tatien), après avoir rappelé que le Serpent dit à Adam et Eve : « Vous serez comme des dieux », continue ainsi [3] : « Chassés du Paradis et croyant qu'ils ne l'avaient été que pour leur désobéissance, ignorant donc que c'était aussi parce qu'ils avaient cru à des dieux qui n'existaient pas, ils transmirent aux hommes qui ensuite naquirent d'eux le nom des dieux. Ce fut là la première imagination fausse au sujet des dieux ; elle eut pour principe le père du mensonge. » Chez l'anonyme comme chez Tatien, la

1. Au point où en est Tatien de son exposé, il est évident qu'il ne peut être question, comme le croirait volontiers qui lirait cette phrase détachée du contexte, des *prophètes* inspirés par le Logos.

2. Maran a d'ailleurs mal compris le texte de Tatien (et celui de la *Cohortatio*), parce qu'il ne veut pas que l'origine de l'idolâtrie soit attribuée à Adam et Eve.

3. Ἐκβληθέντες τοίνυν τοῦ παραδείσου, καὶ οἰόμενοι διὰ τὴν παρακοὴν ἐκβεβλῆσθαι μόνην, οὐ μὴν εἰδότες διότι καὶ θεοὺς μὴ ὄντας ἐπείσθησαν εἶναι, τὸ τῶν θεῶν ὄνομα καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα ἐξ αὐτῶν γενομένοις ἀνθρώποις παρέδοσαν. Αὕτη τοίνυν πρώτη περὶ θεῶν ψευδὴς φαντασία ἀπὸ τοῦ ψεύστου πατρὸς ἀρχὴν ἐσχηκυῖα.

chute est donc causée (au moins partiellement) par la faute d'idolâtrie, qu'Adam et Eve commettent en même temps qu'ils désobéissent (ce qui est particulier à Tatien, c'est l'idée que les premiers hommes proclament Dieu le chef des démons); et cependant l'anonyme n'a certainement pensé à aucun autre récit qu'au récit biblique; seulement, il l'interprète à sa façon. De même on a noté justement que pour Tatien, la chute du premier-né d'entre les anges (et de ceux d'entre les anges qui l'ont suivi) et celle des premiers hommes sont contemporaines. Mais, sur ce point, plus que sur tout autre, Tatien se sentait à l'aise pour interpréter le texte biblique, qui ne précise rien au sujet du serpent.

Il est donc possible — et même assez vraisemblable, quand on se souvient que Tatien écrivit un livre de *Problèmes*[1], où il montrait certaines obscurités de l'Ancien Testament — que dans ce récit de la chute, si singulier à bien des égards, il n'ait eu d'autre source que le 3e chapitre de la Genèse, et qu'il ait voulu, d'une part, en éloignant tous les détails précis, transposer le vieux mythe juif en langage philosophique, et le rendre plus intelligible aux Hellènes, d'autre part, au moyen de certaines indications, faire entendre en quel sens il interprétait ce qui dans ce texte lui paraissait faire difficulté.

Après nous avoir appris la cause de la chute et l'origine des Démons, Tatien réserve pour plus tard les éclaircissements complémentaires qu'il donnera sur la nature de ces derniers. Allant toujours au plus pressé, il a d'abord à cœur de les faire voir à l'œuvre, d'expliquer comment ils ont établi par l'astrologie leur empire sur l'humanité. Je ne reviens pas sur les chapitres VIII-XI, où la polémique domine. Avec le chapitre XII, Tatien commence l'exposé de ce qu'on peut appeler sa psychologie et sa démonologie.

Au chapitre IV, il avait déjà distingué deux sortes d'esprit (πνεῦμα); il opposait en effet à Dieu qui est esprit (πνεῦμα ὁ θεός), l'esprit qui pénètre la matière (πνεῦμα τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, ἔλαττον... τοῦ θειοτέρου πνεύματος), et nous avons vu que cette dernière conception lui venait visiblement du stoïcisme. Au chapitre XII, il reprend cette distinction de deux sortes d'esprit, mais en se plaçant à un point de vue plus particulier : ce n'est plus

1. Sans doute après le *Discours*, où il fait allusion à un ouvrage déjà composé, le περὶ ζῴων, et à un ouvrage en cours de publication, le πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ, mais non aux *Problèmes*.

l'opposition du monde et de Dieu qu'il prend pour point de départ, mais l'analyse des divers éléments de la nature humaine. De là des différences notables. L'esprit d'ordre inférieur porte le nom d'âme[1], ψυχή; l'esprit de l'autre ordre, « supérieur à l'âme, est l'*image* et la *ressemblance* de Dieu. Tous deux étaient chez les premiers hommes, de sorte qu'ils fussent d'une part matériels » — c'est-à-dire par l'âme, qui n'est que l'esprit animant la matière[2], — « de l'autre, supérieurs à la matière, » — par le πνεῦμα proprement dit. On doit se rappeler ici ce que Tatien avait déjà dit au chapitre VII des πρωτόπλαστοι, les deux chapitres ne se comprennent bien que rapprochés l'un de l'autre. Le Logos a créé l'homme « image de l'immortalité »; l'homme est devenu « mortel, quand l'esprit le plus puissant s'est retiré de lui ». L'Esprit supérieur à l'âme est donc dans l'homme non seulement un principe de sainteté, mais aussi un principe d'immortalité, d'ἀφθαρσία (cf. ch. VII).

Dans la matière même, animée par l'esprit d'ordre inférieur, la ψυχή (esprit qui est également dans les astres, dans les anges, dans les plantes, dans les eaux, dans les hommes, chapitre XII, vers la fin), il y a divers degrés de perfection et d'imperfection relatives. L'univers a des parties, de valeur inégale, comme sont les parties du corps humain; mais en son ensemble, animé comme il l'est, par la volonté du créateur, d'un esprit matériel (πνεύματος ὑλικοῦ) qui lui donne son unité, comme le corps humain il est harmonieux. L'organisation du monde est bonne, c'est la vie qu'on y mène qui est mauvaise[3]. La véritable origine du mal est, nous l'avons déjà vu, et Tatien y revient sans cesse, dans le libre arbitre, dont les hommes et les démons ont fait mauvais usage. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a dans la matière des éléments meilleurs et des éléments inférieurs. De là une certaine obscurité dans le système ; en principe, Tatien maintient toujours que le mal ne peut venir de Dieu (or, la matière vient de Dieu),

1. Employé, mais seulement sous forme de comparaison, dès la fin du ch. IV (dans un passage altéré, dont le sens se devine, mais dont l'expression exacte est difficile à rétablir. Cf. suprà, p. 55 et commentaire, p. 113, note 4).

2. Tatien ne s'explique pas avec assez de précision sur la nature de l'âme, et en général du πνεῦμα ; mais la phrase citée dans le texte montre qu'il considère la ψυχή comme matérielle (quoique d'une matière ténue et ne tombant pas sous les sens), de même qu'il la croit « mortelle en soi », ch. XIII. Cf. ce qui sera dit plus bas de la nature des démons. Il est regrettable que Tatien n'ait pas exprimé ses idées sur ce sujet avec autant de précision que Tertullien dans le *de Anima*.

3. Κόσμου μὲν οὖν ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον, ch. XIX.

et qu'il ne peut être produit que par la libre volonté de l'homme ou de l'ange ; en réalité, celui qui devait un jour condamner le mariage, la nourriture animale, etc., a toujours eu une défiance manifeste contre la matière. Ainsi nous savons que les démons ont été chassés du ciel à la suite de leur révolte. Mais, d'autre part, il nous est dit (chap. XII) : « Qu'étant formés de matière et ayant reçu l'esprit de la matière, ils sont devenus débauchés et luxurieux (tandis que les anges, restés fidèles, se sont tournés vers des éléments plus purs) ; eux, au contraire, ont choisi les éléments inférieurs de la matière et se conduisent en conformité avec elle[1]. » Cela est obscur ; Tatien dit encore ailleurs (ch. XV) qu'ils n'ont pas « de chair, mais que leur substance est spirituelle (πνευματική), faite comme de feu et d'air ». Le πνεῦμα ὑλικόν, ou la ψυχή[2], cette espèce de πνεῦμα inférieur que Tatien oppose au πνεῦμα divin, est donc matériel ; c'est une matière ténue comme le principe igné des stoïciens. Mais si les démons sont ainsi faits de matière, ce n'est pas, on le voit, des éléments inférieurs de la matière qu'ils sont originairement formés, bien qu'ils soient encore appelés quelques lignes plus bas, dans ce même chapitre, « des reflets (ou des rayonnements) de la matière et de la méchanceté », τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα. La véritable pensée de Tatien semble donc être que c'est *après leur déchéance* que les démons se sont rapprochés de ces éléments inférieurs, avec lesquels ils s'allient pour accomplir leur œuvre de malice. « Chassés du ciel, ils vécurent désormais avec les bêtes qui rampent sur terre, nagent dans les eaux, avec les quadrupèdes des montagnes[3]. » (Chap. IX.) — « Avec l'aide de la matière inférieure (ὕλῃ τῇ κάτω) ils combattent contre la matière semblable à eux. » Mais certaines des expressions que nous venons de reproduire pourraient faire croire qu'il entend que la méchanceté des démons provient de la matière dont ils sont formés ; elles indui-

1. Il est à noter qu'à la fin de tout ce développement, où la théorie du πνεῦμα, qui anime la matière, a des affinités visibles avec le stoïcisme, où la démonologie de Tatien est peut-être influencée aussi par les idées qui couraient chez les Hellènes sur la nature des démons, Tatien proclame au contraire qu'il n'avance rien, « ἀπὸ συντάξεως σοφιστικῆς », mais qu'il ne fait que répéter une révélation divine (θειοτέρας δέ τινος ἐκφωνήσεως λόγοις καταγραφομένων).

2. Δύο πνευμάτων διαφοράς... ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, ch. XII. Cf. p. 64, note 2.

3. Tatien pense, sans doute, à des récits bibliques (le serpent du Paradis), ou évangéliques (les démons dans le troupeau de porcs), comme aussi au culte des animaux. Cf. Ponschab, p. 26.

sent aisément à penser que la matière (ou plus exactement certains de ses éléments) est mauvaise en soi et source du mal.

La théorie de Tatien sur l'âme du monde rappelle le stoïcisme. Ce qu'il dit, au contraire, de l'Esprit divin fait penser parfois au gnosticisme, à un gnosticisme atténué et rendu inoffensif. Nous avons vu que privé de l'Esprit l'homme n'a plus que l'âme. Le chapitre XIII débute par l'affirmation que cette âme n'est pas immortelle ; livrée à elle-même, elle est mortelle ; mais elle peut recevoir de Dieu l'immortalité. Cette doctrine nous est déjà connue, puisque, en racontant la chute, Tatien nous avait enseigné que l'homme devint alors mortel, l'esprit (l'esprit supérieur, divin) s'étant retiré de lui. Le salut pour l'homme, c'est donc de rentrer en possession de l'esprit. L'esprit l'avait abandonné, et l'âme, laissée seule, s'est égarée à la poursuite de faux dieux. Il faut que l'âme soit réunie de nouveau à l'esprit divin, pour former avec lui « le couple selon la volonté de Dieu » (τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν ; συζυγία = couple ou attelage, chap. XV). L'âme, qui n'est pas simple, mais composée, répandue dans tout le corps, où elle sert de lien à la chair (δεσμὸς τῆς σαρκὸς ψυχή, *ib.*), qui est mortelle, on le sait, ne donne par elle-même à l'homme qu'une supériorité, sur les animaux, supériorité de peu de prix aux yeux de Tatien : le don de la parole articulée[1]. L'homme n'est vraiment homme que quand il s'est évadé de l'humanité et a fait retour à Dieu, c'est-à-dire quand il s'est détaché de la matière. « Le monde nous attire, et par faiblesse nous recherchons la matière. » (Chap. XX). « C'est avec la matière que les démons nous combattent. » (Fin du chap. XVI. Cf. *supra*). Quand cette œuvre de purification est accomplie, quand notre corps avec l'âme qui l'unifie, est devenu pareil à un temple, Dieu veut y

1. Les stoïciens définissaient l'âme : πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον (*Chrysippe*, dans Galien, *Hipp. et Plat. Placita*, éd. Kühn, V, 287), ce qui est en somme identique à la définition de Tatien. Elle était aussi pour eux multiple, πολυμερής, et composée de huit parties (Pseudo-Plutarque, *Placita*, IV, 4) : les cinq sens, la parole (φωνητικόν), la faculté génésique, et l'ἡγεμονικόν. Tatien met à part l'ἡγεμονικόν, qu'il remplace par le πνεῦμα. Les cinq sens et la faculté génésique étant communs à l'homme et aux animaux, le premier ne se distingue alors des seconds que par la parole (ἔναρθρος φωνή chez Tatien = φωνητικόν chez les stoïciens). — Comment Tatien a pu, après sa conversion même, subir encore l'influence du stoïcisme en ces matières, on le comprend sans trop de peine quand on voit que Tertullien (*De Anima*, V), tout en combattant les mêmes théories des philosophes du Portique, déclare cependant qu'elles ont quelque affinité avec celles du christianisme (Stoïcos... qui spiritum prædicantes animam *pæne nobiscum*...)

faire sa résidence, par l'intermédiaire de l'esprit divin. L'homme redevient ainsi l'*image et la ressemblance de Dieu*[1]. Il a reconquis la sainteté et l'incorruptibilité.

L'âme, la ψυχή de Tatien est conçue, en somme, par lui (cf. p. 68, note 1) sur le modèle de celle que décrivent les stoïciens[2], mais en mettant à part l'ἡγεμονικόν, dont l'Esprit, le πνεῦμα, tiendra la place. Dans la conception qu'il se fait du πνεῦμα, entrent des éléments divers. Certains viennent de l'Évangile de Saint-Jean, comme en ce passage (chap. XIII) : « L'âme en elle-même n'est que ténèbres, et il n'y a rien en elle de lumineux. C'est là ce qui a été dit : « Les ténèbres ne comprennent pas la lumière. » (saint Jean, I, 5.) Car l'âme n'a pas sauvé elle-même l'esprit ; mais elle a été sauvée par lui. Et la lumière a compris les ténèbres en tant que la lumière de Dieu est son *Logos*, et que l'âme ignorante est ténèbres[3]. » D'autres dérivent du platonisme,

1. Voici comment Tatien explique (ch. XV) cette union de l'âme et de l'esprit : « Ce qu'il faut dire maintenant, c'est ce que signifie : image et ressemblance selon Dieu. Ce qu'on ne peut comparer ne peut être rien autre chose que l'être en soi ; ce qu'on compare n'est rien autre chose que l'analogue. Or le Dieu parfait est sans chair, et l'homme est chair ; l'âme est le lien du corps, et le corps le contenant de l'âme. Que ce composé soit comme un temple, et Dieu voudra y habiter par le moyen de l'esprit supérieur. » Sur le sens du mot πρεσβεύειν, dans l'expression διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος, cf. Ponschab, p. 29. Le même critique (*ib.*) veut que l'on traduise dans ce passage συγκρίνειν avec le sens de *combiner*, non de *comparer* ; d'où τὸ ἀσύγκριτον, ce qui ne peut se combiner avec rien, l'être en soi ; τὸ συγκρινόμενον, ce qui peut se combiner (ici avec l'âme), l'esprit. Le sens est bien que l'homme n'est l'image de Dieu que par l'intermédiaire du Saint-Esprit ; mais les mots ἀσύγκριτον et συγκρινόμενον, employés pour expliquer εἰκών et ὁμοίωσις, ne paraissent pouvoir être rendus que par : ce qui peut se *comparer*, ce qui ne peut pas se *comparer*. Du reste, Tatien ne parle jamais d'une *combinaison* de l'âme et du Saint-Esprit ; il parle de les *atteler* ou les *accoupler* ensemble. Συζυγία, ζευγνύναι sont les expressions dont il se sert ; et elles ne sont pas équivalentes à σύγκρισις, συγκρίνειν. — Maintenant, après avoir dit de l'Etre en soi qu'il ne peut être comparé à rien, Tatien eût pu être embarrassé si on l'avait pressé d'expliquer la formule qu'il a employée auparavant, au ch. XII, quand il a défini l'esprit (l'esprit de l'ordre supérieur) : Θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις.

2. Tatien renvoie à ce propos à son traité περὶ ζώων. Cet écrit pouvait contenir, comme tous les chapitres correspondants du *Discours*, des idées stoïciennes ; mais on ne peut croire, avec Ponschab (p. 16), qu'il fût antérieur à la conversion de l'auteur, qui ne pourrait, s'il en était ainsi, en invoquer le témoignage après cette conversion.

3. On notera la même confusion entre le logos et le πνεῦμα que nous avons signalée chez Justin, p. 59, n. 3. — Il est difficile de rendre exactement le verbe καταλαμβάνω, qui signifie d'abord dans : ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει, les ténèbres ne *reçoivent* pas la lumière, ensuite dans : τὸ φῶς τὴν σκοτίαν κατέλαβεν, la lumière *a pénétré* les ténèbres.

comme en celui-ci : « L'aile de l'âme, c'est l'esprit parfait, dont elle se dépouilla par le péché ; après quoi, elle se blottit à terre comme un poussin, et déchue du commerce avec le ciel, elle eut le désir de participer aux choses inférieures. » (Chap. xx.) — D'autres enfin ne sont pas sans affinité avec des doctrines que nous retrouvons dans les principaux systèmes gnostiques[1]; ainsi l'accouplement (συζυγία) de l'âme et de l'esprit divin ; et cette autre idée que l'âme, après avoir perdu l'esprit qu'elle ne voulut pas suivre (après *la chute*), garda comme une « étincelle », ἔναυσμα, de sa puissance ; la division des hommes en deux classes ; les ψυχικοί, et ceux qui ont l'esprit (chap. xv et xvi. Tatien n'emploie pas, pour l'opposer à ψυχικοί, le terme de πνευματικοί ; il emploie des périphrases comme οἱ πνεύματι Θεοῦ φρουρούμενοι) ; et, par suite, l'affirmation que l'esprit n'est pas en tous les hommes (chap. xiii), mais seulement chez certains *justes*. Mais tous ces divers textes sont gnostiques peut-être plus encore par l'expression que par le fond, et les doctrines qu'ils rappellent sont ici présentées de telle façon qu'elles ne peuvent être considérées comme absolument contraires à l'orthodoxie.

La transformation de l'âme qui nous permet de rappeler en nous l'Esprit, la conversion du pécheur, se fait par le repentir μετάνοια. « C'est par le repentir que la vocation leur est donnée », διὰ μετανοίας κλῆσις αὐτοῖς δεδώρηται, chapitre xv, à la fin. L'effet immédiat en est, comme nous l'avons vu, que l'on se détache de la matière ; et Tatien insiste plus volontiers sur cette conséquence que sur la révolution intime qui la précède et la cause ; en quoi se montrent ses tendances ascétiques, qui finirent par le porter chez les Encratites ; ces tendances pouvaient être suspectes en son temps et n'eussent surpris personne deux siècles plus tard, après l'apparition du monachisme. La remarque en a été faite souvent déjà très justement.

La *Syzygie* de l'âme et de l'esprit ramène l'homme à l'état où il était avant la chute : il redevient pur et immortel. Quel est cependant, après la mort, l'état de l'âme, soit vertueuse, soit pécheresse ? Cette âme est mortelle, quoique capable de recevoir l'immortalité. « Quand elle n'a pas connu la vérité, elle meurt et *se dissout* avec le corps, pour renaître ensuite *à la fin du monde* et recevoir avec le corps, par le châtiment que Dieu lui réserve,

1. Voir, dans l'index de Schwartz, au mot πνεῦμα, un choix de rapprochements auxquels on pourrait en ajouter d'autres.

la mort dans[1] *l'immortalité*. D'autre part, elle ne meurt pas, *fût-elle dissoute pour un temps*, quand elle a acquis la connaissance de Dieu. » (chap. XIII). Ce texte implique que les âmes, aussi bien celles des justes que celles des méchants, sont momentanément anéanties, — dans l'intervalle qui sépare la mort de la fin du monde ; à la fin du monde elles renaissent en même temps que les corps. Cela est logique, dans le système de Tatien, qui ne fait de l'âme rien autre chose que l'harmonie ou le lien du corps ; quant à l'esprit, il forme *couple avec elle*, il *habite* en elle comme dans un temple, mais il ne s'unit pas, ne se combine[2] pas avec elle ; il est donc naturel qu'à la mort, elle s'évanouisse (λύεται). Mais on comprend mal alors pourquoi l'esprit est un principe d'incorruptibilité (ἀφθαρσία) en même temps qu'il l'est de purification. Il est vrai que Tatien ne lui attribue formellement la première de ces deux qualités qu'en parlant des premiers hommes, avant la chute. Mais nulle part il n'a distingué entre le πνεῦμα qui était en eux et celui que nous pouvons rappeler en nous. Au contraire, il les assimile parfaitement[3]. Sa théorie est donc ici encore peu consistante et prête à des objections faciles.

L'âme, une fois sauvée et en possession de l'immortalité (à la fin du monde seulement, selon le texte du chapitre XIII ; mais celui que nous allons citer, pris isolément, pourrait s'interpréter sans cette réserve) retournera au séjour de nos premiers parents, que Tatien décrit ainsi : « Le ciel, ô homme, n'est pas infini ; il est limité et compris dans des bornes. Au-dessus de lui sont des *éons* meilleurs qui n'ont pas les changements de saisons, causes de maladies diverses ; ils jouissent du climat le mieux tempéré, ils ont un jour qui dure sans fin et une lumière inaccessible aux hommes de ce bas-monde. » (chap. XX). Ce séjour bienheureux est la terre « non la nôtre, mais une plus belle », d'où « furent bannis les protoplastes ». Il faut que nous soyons enflammés du

1. La *mort* signifie ici, on le voit, l'état misérable du pécheur, châtié et incapable de repentir. Je n'épuise pas l'examen de toutes les difficultés que soulève, si on l'analyse de près, la psychologie de Tatien ; je laisse de côté celles qu'a déjà très bien mises en lumière Harnack, *Dogmengeschichte* I, p. 430, note 3. Sur la thèse que l'âme n'est pas immortelle par nature, cf. déjà Justin, *Dialogue*, 5, et après Tatien, Théophile II, 27. Au milieu du IIIe siècle, certains évêques d'Arabie (dans la région de Bostra) soutinrent la même thèse, selon Eusèbe (H. E., VI, 37) en termes presque identiques à ceux dont s'était servi Tatien.

2. Cf. p. 69, n. 1, sur l'erreur de Ponschab à ce sujet.

3. Ne fût-ce que le début du ch. XV. « Il faut que maintenant nous nous mettions à la recherche de ce que nous avons perdu..., etc. »

désir de rentrer en cet ancien état et que nous évitions tout ce qui fait obstacle à ce retour, c'est-à-dire la matière (*ib.*). Comme Irénée[1] affirme que Tatien, après sa rupture avec l'Église, enseigna, entre autres erreurs, l'existence « d'éons invisibles imaginés à l'exemple de ceux de Valentin », αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας, on s'est naturellement demandé si ce texte du discours ne contenait pas déjà, en germe tout au moins, cette théorie. Mais il est difficile de trouver dans le morceau que nous venons de citer quelque chose de vraiment suspect; l'emploi du mot éons, — et c'est ce mot seul qui éveille l'attention — paraît ici bien innocent. Plutôt que des éons de Valentin, la description concise de Tatien évoque plutôt le souvenir de certaines peintures du séjour des bienheureux, comme sont telles ou telles visions du livre d'Hénoch.

Les chapitres dogmatiques du *Discours* contiennent, avec une théologie et une psychologie, toute une démonologie. J'ai déjà, en commentant le récit de la chute des premiers hommes, eu l'occasion de montrer comment Tatien expose la chute des anges, par laquelle ils sont devenus *démons*. Je n'y reviens que pour préciser quelques détails sur lesquels Tatien revient lui-même dans la suite. C'est ainsi qu'il combat certaines théories contraires à la sienne sur l'origine ou la nature des démons. Il tient notamment à réfuter l'opinion d'après laquelle ce sont les âmes des trépassés qui deviennent des démons (chap. XVI), et que Justin avait paru[2] admettre (*Apologie,* I, XVIII). Il combat aussi très vivement les philosophes qui cherchaient à interpréter les mythes relatifs aux démons — c'est-à-dire aux dieux du paganisme — par l'allégorie[3] (chap. XXI).

Après leur révolte, les anges déchus ont été bannis du ciel. Que sont-ils devenus ? Ils sont descendus habiter dans les régions terrestres ; ils sont entrés en commerce avec les animaux (reptiles, poissons, quadrupèdes[4]) ; ils ont corrompu les hommes, il

1. I, 28 (= Eusèbe, H. E., IV, 29, 1).

2. Je dis : *avait paru*, parce qu'il est exact (cf. la note de Maran sur ce passage), que Justin semble moins exposer une idée qui lui soit propre, que combattre les païens en se plaçant à leur point de vue. Aussi il est possible que Tatien ait plutôt ici l'intention de combattre les idées des philosophes sur les démons (des platoniciens. Cf. Schwartz, index au mot δαίμονες) que celle de rectifier Justin.

3. Il prend pour exemple non, comme on s'y attendrait, les stoïciens, mais l'Epicurien Métrodore de Lampsaque.

4. Sur ce passage, cf. suprà, p. 67, note 3.

est vrai, mais c'est qu'eux-mêmes sont tombés sous l'empire des mêmes passions que nous, on le voit par l'exemple des dieux d'Homère. Dès lors ils n'ont plus cessé de travailler à nous nuire : ils avaient, dès la tentation du premier homme (chap. vii), inventé l'idolâtrie ; ils n'ont cessé de la répandre dans la suite ; ce sont eux que l'on retrouve sous le masque des dieux païens, et leur chef est assimilé à Zeus (μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διός, chap. viii). Ils ont surtout imaginé l'astrologie et la magie qui assurent plus que toute autre chose leur pouvoir sur nous.

Dans l'idée qu'il se fait des démons, de leur action et de leur nature, Tatien a probablement été influencé assez fortement par Justin[1] ; car, en dehors du passage relatif à Crescens, il n'a cité nominativement son maître que sur ce sujet (chap. xviii, la comparaison entre les démons et des brigands). A-t-il également, tout en les combattant, conservé à son insu quelque chose des idées courantes chez les philosophes contemporains ? Cela ne paraît pas invraisemblable. Car j'ai fait déjà la remarque[2] que Tatien semblait parfois tout près d'attribuer la nature mauvaise des démons à la matière dont ils sont formés ; et très probablement il y a de sa part, en cette question, non seulement quelque impropriété ou obscurité d'expression, mais quelque incertitude de pensée. Cependant cette pensée paraît bien être en dernière analyse que les démons, dont la déchéance n'est provenue que de leur libre-arbitre, ont ensuite fait alliance avec la matière, pour corrompre et dominer l'humanité. Encore leur pouvoir ne s'étend-il pas sur toute la matière ; car ils ne peuvent mettre le ciel à leur service (l'attirer à eux — καθέλκειν — par des pratiques magiques) ; ils ne peuvent se servir contre nous que de la matière inférieure (terrestre, τῇ κάτω, par opposition au ciel. — Fin du chap. xvi).

Tels qu'ils sont, ces démons, faits d'éléments aériens et ignés,

1. Par l'enseignement de Justin ou par la lecture de ceux de ses ouvrages que nous avons perdus, car on ne retrouve ni dans les *Apologies*, ni dans le *Dialogue*, la comparaison que Tatien déclare lui emprunter (ch. xviii).

2. Cf. suprà, p. 67. Le scoliaste (Aréthas), à propos du ch. xii (p. 13, lignes 15-20, Schw.) trouve une influence platonicienne dans la distinction entre les anges et les démons fondée sur la différence des éléments matériels dont leurs corps sont formés. Mais cette phrase curieuse est très embarrassée et très obscure ; Tatien semble bien dire d'abord que la cause de la malice des démons est dans la constitution de leur corps (σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ἀπ' αὐτῆς) ; mais il se reprend aussitôt pour dire qu'ils ont choisi (ἐπιλεξάμενοι), la matière inférieure, comme les anges restés fidèles *se sont tournés* (τραπέντες) vers la matière la plus pure.

et incessamment appliqués à leur œuvre de mal, ces démons peuvent être vus par les fidèles, par ceux qui ont reçu l'Esprit et en qui il habite. Au contraire, les *psychiques* ne sont jamais par eux-mêmes doués de ce pouvoir. Mais quoique Tatien ait commencé par dire (chap. XV) qu'en conséquence jamais les démons ne sont vus par eux, il se corrige au chapitre suivant (chap. XVI) en admettant qu'ils les voient quand ceux-ci veulent se révéler à eux ; et il le faut, en effet, pour expliquer les cas de possession, les songes, dont il parle un peu plus bas (chap. XVIII). La supériorité des fidèles est qu'il leur est donné de voir les démons malgré ceux-ci.

Quel est l'avenir réservé aux démons ? Tatien, exposant comment l'homme se libère de leur tyrannie et assure son salut, est conduit à se poser cette question (chap. XIV. Cf. ch. XII). Les démons ont, en apparence, un avantage sur les hommes : c'est leur immortalité[1]. Mais cet avantage tourne à leur détriment. Déjà, tant que dure ce monde, comme eux-mêmes ne cessent de durer, alors que les hommes s'évanouissent après une vie brève comme un songe, ils surpassent par le nombre infini de leurs péchés la perversité de leurs adorateurs ; la perpétuité de leur existence « fait s'épanouir », ἐξανθεῖν, plus largement toutes les formes de leur malice. Ils semblent vivre et ils ne font, en réalité, qu'œuvre de mort ; chaque fois qu'ils induisent l'homme à pécher, ils meurent eux-mêmes (la mort est ici une mort au sens moral, la mort du péché). A la fin du monde, ils conserveront leur immortalité, mais ce sera désormais l'immortalité du châtiment[2]. En attendant, Dieu les laisse se livrer à tous leurs excès (ἐντρυφᾶν) jusqu'au jour du jugement (chap. XII).

On retrouverait aisément, chez les autres apologistes du IIe siècle, des idées analogues sur l'œuvre des démons et sur les moyens qu'ils emploient pour y travailler. Mais on ne retrouverait pas facilement un essai aussi vigoureux — malgré les tâtonnements que je n'ai pas négligé de signaler, — pour définir leur nature. Il ne peut être douteux que Tatien n'ait été animé d'un très vif désir d'opposer une théorie chrétienne sur ce sujet à

1. Ch. XIV, Θνήσκουσι μὲν οὖν οὐ ῥᾳδίως ; σαρκὸς γὰρ ἀμοιροῦσι. (Ils sont cependant matériels, nous l'avons vu.) Cf. à la fin du même chapitre τὸ ἄπειρον τῆς βιότητος.

2. La phrase du chapitre XIV où cet avenir des démons est défini est malheureusement très altérée. Cf. commentaire, p. 126, note 3, et 127, note 1. Le sens général n'en peut être cependant douteux.

celles que les platoniciens de son temps (par exemple Plutarque) prenaient tant de plaisir à édifier. C'est le même sentiment qui l'a poussé à dessiner les premiers linéaments d'une psychologie chrétienne, pour l'opposer à la psychologie stoïcienne, et s'il n'avait pu accomplir cette première tâche qu'en conservant, fût-ce inconsciemment, dans son propre système, certains éléments de celui qu'il voulait ruiner, ce n'est qu'à la même condition qu'il a pu entreprendre la seconde. De là vient aussi qu'il n'a réussi qu'imparfaitement dans l'une et dans l'autre, et qu'il ne lui a pas été possible d'éviter partout l'obscurité ou la contradiction.

CHAPITRE VII

LES LACUNES DE L'APOLOGIE DE TATIEN, ET COMMENT ELLES S'EXPLIQUENT.

Ceux qui, à partir du IVe siècle, ont lu le *Discours* de Tatien, ont dû être frappés, comme l'était Aréthas, comme nous le sommes nous-mêmes, de tout ce qui, dans les chapitres d'exposé dogmatique, est médiocrement en accord avec l'orthodoxie, telle qu'elle fut définie depuis Nicée. Mais les écrivains chrétiens des générations immédiatement postérieures à celle de Tatien, à la fin du IIe siècle ou au IIIe, y admiraient, au contraire — quelles que fussent les erreurs où il était tombé plus tard — la vigueur avec laquelle il avait combattu pour la divinité du Christ. C'est ce sentiment qu'exprimait l'auteur anonyme cité par Eusèbe[1], lorsqu'il célébrait ces écrits antérieurs au temps du pape Victor « qui furent composés à l'adresse des Gentils pour la défense de la vérité, et contre les hérésies contemporaines, je veux dire ceux de Justin, de Miltiade, de Tatien, de Clément, et d'autres en grand nombre, chez tous lesquels la divinité du Christ est proclamée (θεολογεῖται ὁ Χριστός). Bien que, comme nous l'avons vu, il soit possible, sans aucun parti pris, de relever dans le *Discours* un assez grand nombre de passages où certaines des opinions particulières de Tatien semblent tout au moins contenues en germe, il est incontestable d'autre part qu'en aucun d'eux l'auteur n'oppose directement sa doctrine à celle de l'Église, et on s'explique assez facilement que l'œuvre, en son ensemble, n'ait pas cessé d'être lue et admirée par les catholiques. Ne peut-on cependant, outre ces textes suspects, y noter d'autres indices de cette indépendance d'esprit qu'en tout temps Tatien a dû avoir assez grand'peine à réprimer ? Quand on compare le *Discours* (j'entends surtout en sa partie dogmatique) aux *Apologies* de Justin, n'y remarque-t-on pas quelques lacunes qui surprennent ? Si vraiment ces lacunes s'y remarquent, comment s'expliquent-elles ?

1. H. E., V, 28, 4.

Tatien, en suivant les traces de Justin, a fait un effort vigoureux pour approfondir et systématiser la doctrine chrétienne sur le Logos. Mais le Christ historique, le Jésus réel n'apparaît pas chez lui, et c'est à peine s'il a fait une allusion à l'incarnation, et une autre à la passion. Le nom de Jésus, celui du Christ ne sont même pas prononcés une fois dans le *Discours*. L'allusion à l'incarnation n'est point dans l'exposé théologique qui se trouve au début du discours, mais est introduite assez mal et comme de biais, au chapitre xxi, pour amener un bref développement, sur le thème que voici : la mythologie grecque nous parle de dieux qui ont pris la forme humaine (Athéné se métamorphosant en Déiphobe. *Iliade*, xxii, 226), ou ont vécu parmi les hommes (Apollon chez Admète); les Grecs ne doivent donc avoir aucune répugnance à admettre la divinité du Christ[1]. L'allusion à la passion est jetée aussi en passant, à la fin du chapitre xiii, dans une phrase sur les prophéties. L'une comme l'autre se prêtent à des interprétations différentes et ne nous révèlent pas du tout comment Tatien concevait la divinité du Christ. Quand il dit (ch. xxi) : οὐ γὰρ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνες, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, Θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες, ou quand il appelle le Saint-Esprit (ch. xiv) : τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος Θεοῦ, il s'exprime comme pourrait le faire un Sabellien ou un Docète qui ne reconnaîtrait pas le Fils[2] comme personne distincte.

A-t-on le droit cependant, en partant de ces expressions vagues, qui admettraient à la fois une interprétation conforme à l'orthodoxie et l'interprétation contraire, et que Tatien n'a nulle part commentées lui-même, d'en induire qu'il professait sur l'incarnation des opinions hérétiques ? Assurément, on ne peut nier que ces formules et que le silence observé par Tatien sur toute la vie terrestre de Jésus, n'aient quelque chose de suspect. Tatien, après sa rupture avec l'Église, a-t-il professé le docétisme ? Irénée ne nous le dit pas, et on peut discuter sur la valeur du texte où saint Jérôme (*in Ep. ad Gal.* 6, 8, — cf. Schwartz, p. 50) l'assure, si, comme il est probable, — on doit lire dans le texte *Tatianus* et non *Cassianus*. Mais le docétisme serait assez bien en harmonie avec l'ensemble des doctrines qui sont attribuées à Tatien devenu hérétique, et il se pourrait que dans le *Discours*

1. Συγκρίνατε τοὺς μύθους ὑμῶν τοῖς ἡμετέροις διηγήμασιν. Cf. Tertullien (*Apolog.*, XXI). Recipite interim hanc fabulam ; similis est vestris.

2. Le terme Υἱός n'est jamais non plus employé dans le *Discours*.

se trahit déjà, par les réticences que nous venons de signaler, une tendance à l'adopter. D'autre part, comme nous l'avons dit, rien dans le *Discours* n'indique encore une rupture nette, déjà accomplie, avec l'Église. Il faut donc rechercher si d'autres raisons ne pourraient pas, soit expliquer à elles seules, soit contribuer à expliquer pourquoi Tatien s'est exprimé avec si peu de précision sur la venue du *Logos* parmi les hommes, lui qui, acceptant et citant volontiers l'Évangile de saint Jean, y lisait, de quelque façon qu'il interprêtât cette parole, que « le Verbe s'est fait chair ».

Dans le chapitre xxxi, au moment où il va commencer à démontrer l'antiquité de Moïse, Tatien explique la méthode qu'il va suivre : « Je ne demanderai pas le témoignage des nôtres (des chrétiens), mais j'aurai plutôt recours à l'aide des Grecs ; car la première méthode serait absurde, puisque vous ne pourriez l'admettre[1] ; si au contraire je parviens à établir ma démonstration selon la seconde, j'aurai fait une chose admirable, en combattant contre vous avec vos propres armes et en vous empruntant des arguments sans réplique. » Je reviendrai sur cette dernière partie du *Discours*, la seule qu'il nous reste encore à étudier. Il nous faut en retenir que Tatien tient grand compte de l'état d'esprit du public auquel il s'adresse. Tantôt instinctivement, tantôt par l'effet d'une volonté réfléchie, les apologistes se sont tous, en quelque mesure, préoccupés de trouver des points de contact avec leurs adversaires, de leur parler le langage qu'ils les croyaient le plus capables de comprendre. Mais la nature et la proportion des concessions qu'ils font ainsi à leurs adversaires varie selon le caractère et le tempérament de chacun d'eux. Justin, avec cette sincérité profonde qui le fait aimer, ne met en œuvre aucun artifice pour se rapprocher des païens ; il tient encore à eux par un lien, puisqu'en devenant chrétien, il n'a pas cru abjurer la philosophie platonicienne, mais trouver dans le christianisme une doctrine qui la couronne et la complète, et qui se fonde sur la garantie de la parole divine, de ce θεῖος λόγος auquel Platon lui-même, à certaines heures, semblait aspirer[2]. Mais cette même

1. Sur le texte de ce membre de phrase, et la leçon ὑφ' ὑμῶν que j'ai acceptée, cf. p. 147, note 3.

2. Phédon, p. 78 *d*. — Justin, *Ap.*. II, 13. Χριστιανὸς εὑρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια. — Au chapitre xii, se trouve le membre de phrase καὶ γὰρ αὐτος ἐγὼ, τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασιν, que l'on cite sou-

sincérité de Justin lui impose, comme un rigoureux devoir de conscience, l'obligation de ne dissimuler à ceux qu'il voudrait convertir aucune partie de la doctrine, aucun trait essentiel de la discipline et de la vie chrétienne, aucune des raisons qui l'ont déterminé à croire. Or, s'il croit, c'est parce qu'il estime que l'accomplissement des prophéties est une preuve irrésistible. De là vient qu'il a transcrit dans son apologie, en les commentant, les textes des prophètes qui lui ont paru décisifs. Mais il y avait assurément là quelque chose d'assez étrange. Pouvait-on vraiment espérer qu'un empereur, qu'un païen éclairé quelconque, comprendrait quelque chose à ces oracles obscurs, traduits en un grec barbare, et débrouillés à l'aide d'une exégèse au moins discutable ? Les apologistes postérieurs à Justin ne pouvaient manquer de le sentir — quoique Athénagore ait en somme procédé encore comme lui. Considérons ce qu'a fait Tatien. Il semble au premier abord qu'il se préoccupe beaucoup moins que Justin de ménager ses lecteurs (ou ses auditeurs), car il ne cesse de les injurier, de les brutaliser, de les scandaliser. Mais ce n'est là qu'une première vue des choses, incomplète et par suite fausse. Dans tout son exposé dogmatique, Tatien paraît bien s'imposer de faire le moins possible un appel direct aux textes chrétiens, sinon de s'en abstenir absolument, comme il promet de le faire, et comme il le fait dans sa discussion chronologique[1]. En effet, il cite bien l'Évangile de saint Jean ; il fait bien plusieurs allusions aux Épîtres de saint Paul ; mais tout cela brièvement, et en passant. Dans un chapitre curieux et dont l'interprétation est particulièrement difficile — le texte le plus obscur du *Discours,* selon Harnack (ch. xxx), — il développe un thème emprunté à l'Evangile de saint Mathieu (xiii, 44), mais en termes volontairement énigmatiques,

vent isolément pour prouver que Justin était resté platonicien après sa conversion ; le fait est exact, mais le texte invoqué ne le prouverait pas — si d'autres ne le faisaient à sa place — car dans cette phrase, le participe présent χαίρων, comme ceux qui suivent (ἀκούων, ὁρῶν) équivaut à un imparfait, et le sens est *au temps où j'étais platonicien,* quand j'entendais répéter les calomnies contre les chrétiens, quand je les voyais si courageux devant la mort, *je me disais* qu'ils ne pouvaient être des méchants.

1. Il est curieux de noter qu'en général ce soient ceux des apologistes qui attaquent le paganisme avec le plus de violence qui en même temps réduisent au minimum l'exposé de la doctrine chrétiennes. Ainsi Minucius Félix, dont les ch. xxi-xxiii sont très analogues aux chapitres de polémique chez Tatien et proviennent certainement, comme l'a bien dit Harnack, de sources semblables et qui a presque réduit le christianisme à un monothéisme philosophique.

et pour aboutir à cette conclusion. « Disons cela pour ceux qui partagent nos croyances (πρὸς τοὺς ἡμῶν οἰκείους); quant à vous Grecs,... » ; suit une phrase de pure polémique. Cette réserve indique bien que Tatien n'a pas voulu exposer aux Grecs la doctrine toute pure du christianisme, ni citer l'Evangile textuellement comme Justin. La discipline du secret expliquerait qu'il n'eût pas, comme ce dernier, décrit la liturgie chrétienne : les cérémonies du baptême, la réunion du dimanche, la célébration de l'Eucharistie. Elle n'expliquerait pas qu'il n'eût pas à l'exemple du même Justin développé l'argument des prophéties. Ce n'est certes pas qu'il n'y attachât pas autant d'importance que son maître. Car lorsqu'il nous raconte sa conversion, il ne manque pas de nous dire que lui aussi fut conduit à la foi par la lecture de l'Ancien Testament[1]. « Il m'advint de rencontrer des écrits barbares, d'une antiquité plus haute que les doctrines des Grecs, d'une inspiration plus divine que leurs erreurs ; et il m'advint de croire en eux à cause de la simplicité du style, du naturel des narrateurs, de la claire explication de la création du monde, *de la prédiction de l'avenir*, de l'excellence des préceptes, du gouvernement de l'univers par un seul. » (ch. xxix à la fin). Un texte plus intéressant encore peut-être à ce point de vue est déjà au chapitre xii. Au milieu de l'exposé de sa doctrine sur les deux sortes de πνεῦμα, Tatien s'arrête pour nous dire : « Le détail de tout cela, on pourra le comprendre si l'on ne rejette pas, par fol orgueil, les divines révélations, qui mises par écrit dans la suite des temps, ont rendu parfaitement pieux ceux qui les écoutent. » Il est donc clair que Tatien a eu l'idée nette que son *Logos* ne pouvait être, ne devait être qu'une *exhortation* à la foi (un προτρεπτικός[2]) ; et non un exposé de la doctrine. S'il n'a pas traité *ex professo* des prophéties, c'est donc très vraisemblablement qu'il a cru qu'auparavant il y avait autre chose à faire : disposer ses auditeurs ou ses lecteurs, en ruinant leurs anciennes croyances, en leur inspirant l'attrait de la croyance nouvelle, à demander, à recevoir un enseignement plus précis. C'est ce que confirment les paroles par lesquelles il termine son *Discours* : « Je m'offre à vous, je suis prêt à examiner avec vous mes doctrines, sans vouloir renier jamais la discipline selon Dieu. »

1. Cf. au début du *Dialogue* la conversation de Justin avec le mystérieux inconnu qu'il rencontra dans la solitude.

2. Cf. ce que j'ai déjà dit, p. 41, des rapports que présente le *Discours* avec le genre des *Protreptiques*.

Peut-être, comme j'en ai déjà émis l'hypothèse, les différences si sensibles qui distinguent le *Discours* des *Apologies* de Justin, proviennent-elles aussi, en quelque mesure, de cette indépendance d'esprit, de cette originalité à la fois naturelle et voulue qu'on doit reconnaître à Tatien ; peut-être n'a-t-il pas voulu répéter ce que son prédécesseur avait dit. Ce n'est là toutefois qu'une conjecture assez incertaine. Il est certain au contraire qu'en tout cas il s'était assigné une tâche notablement différente de celle qu'avait assumée son maître, et il devait se sentir obligé d'y adapter sa méthode. C'est ici plus que jamais l'occasion de se souvenir que son *Discours* n'est pas proprement une Apologie. C'est une *Exhortation*, — je ne trouve pas de terme plus exact, — adressée aux païens, comme les philosophes en adressaient aux profanes, pour les ébranler dans leurs vieilles croyances, et jeter, s'il est possible, en leurs cœurs, le germe d'une foi nouvelle. De là vient que les thèmes essentiels dans une Apologie proprement dite, — la discussion sur la légitimité des poursuites exercées contre les chrétiens, la réfutation des bruits calomnieux qui couraient sur leur compte, — s'ils ne sont pas absolument absents du Discours, n'y trouvent cependant presque aucune place ; il n'y est fait que de rares allusions introduites de biais et comme par acquit de conscience.

CHAPITRE VIII

L'ARGUMENT CHRONOLOGIQUE

S'il est permis de penser que Tatien a voulu faire preuve d'originalité en omettant de parti pris certaines questions que Justin avait, au contraire, traitées avec prédilection, cette opinion n'a, je l'ai reconnu, que la valeur d'une conjecture. Toutefois, l'étude des derniers chapitres du *Discours* peut contribuer tout particulièrement à lui donner quelque force. Il est déjà bien curieux de voir comment est introduit ce développement formé par les chapitres XXXII, XXXIII et XXXIV, dont la partie principale est le *Catalogue des statues*. Nous avons vu que le point de départ en est l'opposition des mœurs chrétiennes et des mœurs païennes. Ce morceau tient, dans la dernière partie du *Discours*, à peu près la place que tenait dans la 1re *Apologie* de Justin, la belle peinture de la discipline chrétienne[1]. On est donc quelque peu tenté de croire que Tatien s'est ingénié — beaucoup trop ingénié — à renouveler le thème que lui fournissait Justin. Mais je crois qu'on est conduit encore plus directement à la même considération par l'examen des chapitres consacrés à l'établissement d'une chronologie comparée de la civilisation grecque et de ce que Tatien appelle « notre philosophie », c'est-à-dire la civilisation judéo-chrétienne. C'est ce qui dans son œuvre a paru le plus original à ses successeurs ; ceux-ci, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Eusèbe n'ont pas cessé d'en louer l'importance et la nouveauté. Or, n'y a-t-il pas là l'exemple le plus topique qui nous permette de juger à la fois comment Tatien dépend de Justin et est indépendant de lui, le continue et le dépasse ? Justin n'a pas négligé d'affirmer que Moïse était plus ancien que les moralistes,

1. Réduites à cela, les réflexions de Kukula (cf. suprà, p. 48) ne sont pas sans justesse, si elles sont tout à fait insuffisantes pour établir un lien logique entre ces chapitres et la discussion chronologique et justifier la composition de la dernière partie du discours.

les historiens ou les poètes de la Grèce, et il a admis que les philosophes grecs lui avaient beaucoup emprunté [1] ; il a même fait entre le *Timée* et la *Genèse* les rapprochements les plus étranges [2]. Mais Justin admettait en même temps que, par les seules forces de la raison, les Grecs avaient pu atteindre quelques vérités fragmentaires et imparfaites ; il admettait que le *Logos*, s'il ne s'est révélé tout entier qu'en s'incarnant, avait été « partiellement connu de Socrate » [3]. Démontrer, par une étude spéciale de la question, l'antériorité de Moïse sur tous les écrivains grecs n'était donc pas pour lui une nécessité de premier ordre. Il en est tout autrement pour Tatien qui juge la philosophie grecque avec autant de sévérité que Justin la juge avec indulgence, même avec la persistance d'un secret attachement. Il lui était essentiel de faire, scientifiquement, la démonstration de la thèse que Justin s'était contenté d'affirmer, et c'est précisément parce qu'il rejetait la doctrine de son maître sur le Λόγος σπερματικός, qu'il était nécessairement amené à l'enquête historique par laquelle se termine le *Discours* et qui lui a valu, plus que toute autre chose, au IIIe et au IVe siècles, d'être encore lu et admiré, malgré sa rupture avec l'Église, par les Apologistes qui l'ont suivi.

Que vaut cette enquête, et Tatien a-t-il bien le mérite de l'avoir faite le premier ? Examinons d'abord la valeur de sa démonstration et celle des sources dont il s'est servi. Il commence par donner un aperçu (chap. XXXI) des travaux critiques entrepris par la science grecque pour déterminer l'époque où a vécu Homère. Cette revue est-elle faite en remontant directement aux sources citées ou d'après quelque ouvrage de seconde main ? Il est difficile de le dire et il est possible assurément que Tatien ait puisé le meilleur de sa science dans un manuel. En tout cas, il avait étudié assez sérieusement la question, et il donne une liste assez complète des savants qui avaient essayé de l'éclaircir, depuis les plus anciens, comme Théagène de Rhégium [4] ou Stésimbrote de Thasos [5], jusqu'aux principaux représentants de l'école alexandrine (Zénodote, Aristophane, Kallistrate (selon la correc-

1. *Ap.*, I, LIV.
2. *Ib.*, LX.
3. *Ap.*, II, X.
4. Nommé aussi par une scolie au vers 67 du chant XX de l'*Iliade*, comme le premier qui écrivit sur Homère.
5. Cf. le début de l'*Ion* de Platon.

tion vraisemblable de Wilamowitz, au lieu de Callimaque, qui devrait être cité avant Aristophane), Eratosthène, Aristarque), ou de l'école péripatéticienne (Mégaclide et Chaméléon[1], Cratès). Cette liste présente quelques difficultés qu'on peut lever par des corrections : par exemple, la mention de *Kallistrate*[2], préférable sans doute à celle de *Callimaque*, texte des manuscrits ; ou tel chiffre altéré par les copistes[3] ; d'autres peuvent provenir de confusions dont Tatien est responsable, ainsi la mention de ce Denys d'Olynthe qui est difficile à identifier[4].

Pour fixer la date de Moïse, Tatien n'est pas sans éprouver quelque embarras, s'étant interdit de recourir au témoignage de la Bible. Il fait donc appel à celui des trois peuples avec qui les Juifs ont été le plus directement en relations : Chaldéens, Phéniciens et Égyptiens. Pour les premiers ses autorités sont Bérose[5], et accessoirement Juba ; mais on ne voit pas trop à quoi ils lui servent ; car il n'en tire que la date de Nabuchodonosor (ch. XXXVI). Ce qu'il avance d'après les Phéniciens est encore bien approximatif, mais déjà cependant plus en rapport avec son sujet, puisqu'il détermine d'après leurs chroniques l'époque d'Hiram et de Salomon et qu'il la place à peu de distance de celle de la guerre de Troie. Mais les historiens auxquels il se réfère (ch. XXXVII) nous sont entièrement inconnus, sauf Môchos, et Ménandre de Pergame, qui est sans doute Ménandre d'Ephèse[6] ; nul autre que lui ne nous parle de Théodote et d'Hypsicrate, et leur traducteur grec, Lætos (ou selon les manuscrits Chætos), n'est pas moins mystérieux. C'est évidemment sur le témoignage des Égyptiens que son argumentation se fonde, et les autres ne sont guère là que pour faire nombre : Ptolémée de Mendès et Apion sont ses deux véritables autorités, et c'est grâce à eux seulement qu'il peut établir le synchronisme : Moïse-Amosis-Inachos, qui est la base de toute sa chronologie (ch. XXXVIII).

1. Sur leurs recherches homériques, cf. Süsemihl, *Geschichte der alexandrinischen Literatur*, II, 329.

2. Sur Kallistrate, cf. Süsemihl, I, 449.

3. La phrase τίνες δέ, etc. Cf. commentaire, p. 148, note 1.

4. Cf. Süsemihl, II, 664. 668.

5. Bérose a, selon lui, dédié son livre à Antiochus, le troisième successeur d'Alexandre, qui ne peut être qu'Antiochus Ier Soter ; Eusèbe a corrigé arbitrairement en Antiochus, le troisième successeur de Séleucus, c'est-à-dire Antiochus II Théos. Sur Bérose, cf. Süsemihl, t. I, p. 605-9.

6. Sur Môchos, cf. Süsemihl, I, 483 (note 132) et Müller, F. H. G., IV, 438. — Sur Ménandre d'Ephèse, cf. Josèphe *contre Apion*, l. XVIII (et Süsemihl, I, 636).

Pour rétablir la chaîne entre Inachos et Agamemnon, c'est à-dire entre le temps de Moïse et celui de la guerre de Troie, Tatien énumère la série des rois d'Argos, et il complète sa démonstration en donnant une chronologie attique depuis Ogygos (ch. XXXIX). Ici Tatien ne nous indique plus sa source, mais il copie certainement un des chronographes païens qui l'avaient précédé[1]; il n'avait que l'embarras du choix. Il procède — en petit — comme feront après lui, d'après un plan plus vaste et avec plus de rigueur systématique, Jules Africain et Eusèbe. Il établit ainsi la conclusion qu'il poursuivait : c'est que Moïse est la *source où les Grecs ont puisé*. (χρὴ τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν πιστεύειν ἤπερ τοῖς ἀπὸ πηγῆς ἀρυσαμένοις Ἕλλησιν, ch. XL). Mais il lui vient un repentir, comme il lui arrive si souvent, ce qui explique chez lui tant de défauts de composition. Il a dit au début de son argumentation qu'Homère était le plus ancien des poètes et des historiens grecs ; il craint qu'on ne lui objecte certains noms, comme ceux de Linos, d'Orphée, de Musée, etc., et il cherche à prouver par quelques considérations assez rapides que c'est encore postérieurement à Moïse qu'il faut placer ces personnages légendaires, dont il donne une liste très étrange[2], un des témoignages curieux de cette érudition trouble et indigeste qui était celle de son temps, qui était la sienne. C'est encore un scrupule d'exactitude qui le pousse à ajouter en appendice un autre développement sur les *Sages*, depuis Minos jusqu'à Thalès.

Malgré ses défauts, cette partie de l'œuvre de Tatien, si louée après lui, conserve le mérite d'être un essai de démonstration, là où Justin s'était contenté d'affirmer. Cependant, n'est-il pas possible que Justin se soit abstenu d'entreprendre la démonstration parce qu'il la considérait comme déjà faite et presque banale ? Cela est possible, et il l'est aussi, bien que peu probable, que

1. Quel était ce chronographe ? Il ne nous l'a pas dit, comme Théophile d'Antioche. — Le membre de phrase où il est question da la succession des rois *macédoniens*, *ptolémaïques* et *antiochiens*, n'a manifestement rien à voir avec le sujet ; si manifestement qu'on s'explique mal qu'il ait été interpolé. Peut-être provient-il de Tatien lui-même qui recopie des notes prises rapidement, sans se donner la peine de les revoir de près.

2. La liste contient des noms comme Isatis, Drymon, Euclos qui sont absolument inconnus ; sont-ils altérés ? Faut-il lire avec Schwartz Bakis pour Isatis ? Cela est très incertain ; le nom de Drymon, si le personnage est inconnu, ne paraît pas suspect par lui-même ; le plus suspect des trois est le dernier, les leçons des manuscrits étant très incertaines (ceux d'Eusèbe, Εὔκλου ou Εὔπλου, ceux de Tatien Εὐμίκλου).

Tatien ne se soit pas servi uniquement de sources helléniques, mais ait suivi quelque Juif alexandrin, sans le citer. C'était chose courante, en effet, dans la littérature apologétique judéo-alexandrine, de prétendre que les Grecs avaient copié Moïse, et de le démontrer, en prouvant que celui-ci était bien antérieur à tous leurs écrivains. Les Juifs hellénistes étaient allés si loin dans cette voie, et cette préoccupation les dominait tellement que l'un d'eux, Artapan, voulant à toute force que Moïse eût tout inventé, lui attribuait même l'origine de la religion égyptienne [1]. Toutes ces recherches ont abouti au premier livre du traité *contre Apion*, où Josèphe a fait une démonstration très analogue à celle de Tatien. Mais la comparaison détaillée de Tatien et de Josèphe a déjà été faite avec soin par Dembowski, et, malgré les ressemblances, les différences sont trop importantes pour qu'on puisse penser un instant que Tatien se soit servi de Josèphe. Je résume les observations de Dembowski [2]; tous deux, Tatien comme Josèphe, promettent de ne se servir que de témoignages païens ; tous deux commencent par établir qu'Homère est le plus ancien écrivain grec et qu'il est antérieur à l'invention de l'écriture, enseignée aux Grecs par Cadmus ; tous deux relèvent les contradictions des historiens grecs, et tous deux font appel au témoignage des Phéniciens, des Égyptiens et des Chaldéens. Mais pour les Phéniciens, Josèphe n'indique pas Môchos, Hypsicrate et Théodote ; pour les Égyptiens, il invoque Manéthon, et non Ptolémée; pour les Chaldéens, il entre dans des détails plus complets.

On peut donc considérer comme certain que Tatien ne dépend pas de Josèphe. A-t-il suivi quelque autre juif helléniste que nous ignorons ? C'est possible, mais ce n'est point sûr [3]. Lui-même semble nous dire au chapitre xxxv qu'il ne doit rien à personne : « Car je n'entreprends pas, me conformant à la coutume, d'appuyer

1. Eusèbe, *Prép. Ev.*, IX, 27. Il faut avouer que cette prétention d'Artapan est fort extraordinaire, et on comprend qu'on l'ait expliquée de façons très différentes, qu'on ait contesté par exemple qu'Artapan fût juif. Il est cependant probable qu'il l'était. Cf. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, II, p. 735.

2. P. 89 et suiv.

3. Harnack s'est déjà posé cette question, dans le chapitre de l'*Ueberlieferung*, consacré à Tatien ; il conclut qu'un emprunt de Tatien à un juif est peu probable, *parce que les successeurs de Tatien lui font toujours honneur de sa chronologie*. L'argument n'est pas décisif; il suffirait, pour expliquer le succès qui accueillit l'étude chronologique de Tatien, que celle-ci fût une *nouveauté chez les chrétiens*.

mes opinions par celles d'autrui ; tout ce dont j'ai acquis la compréhension moi-même, voilà ce dont je veux composer la rédaction. » Cette phrase suit directement *le catalogue des statues* et le vise plus particulièrement. Cependant elle est conçue en termes assez généraux pour s'appliquer aussi aux chapitres qui suivent et qui contiennent *l'argument chronologique*, et même à l'ensemble du *Discours*. En ce cas, il est visible qu'on ne pourrait la prendre à la lettre, et je crois avoir suffisamment montré que Tatien dépend très souvent de sources écrites, bien que nous ne puissions d'ordinaire les déterminer exactement. Mais, dans le cas particulier qui nous occupe, on doit laisser ouverte l'hypothèse que Tatien a réuni lui-même les éléments essentiels de son argumentation. Il n'en est pas moins certain que son originalité n'est pas entière. Il n'a guère pu ignorer, même s'il ne s'est servi d'aucun d'entre eux, que les juifs hellénistes l'avaient déjà précédé dans la tâche qu'il allait entreprendre. Nous nous sommes déjà demandé[1], à propos de certaines similitudes que présente l'apologétique chrétienne, en sa polémique contre la philosophie ou la littérature grecque, avec l'apologétique judéo-alexandrine, si Tatien avait appris quelque chose à l'école de celle-ci ; mais nous n'avons pu en trouver aucune preuve convaincante. Peut-être, dans les derniers chapitres du *Discours* que nous étudions en ce moment, y a-t-il un indice qu'il ne l'ignorait pas. Je crois le trouver dans le titre du traité que Tatien (fin du ch. XL) annonce comme étant déjà sur le chantier — il en a tout au moins conçu déjà le plan, — et qui devait, dans son intention, servir de complément à la dernière partie du *Discours* ; ce titre devait être (nous ne savons même pas si le traité a été en réalité composé plus tard, ou s'il est resté à l'état de projet) : πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ. Ce qu'il devait contenir est très exactement indiqué par Tatien : περὶ μὲν οὖν τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας ἱστορίας τε τῆς κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους ὅσα τε εἰρήκασιν οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησι λόγιοι καὶ πόσοι καὶ τίνες εἰσὶν οἱ μνημονεύσαντες, ἐν τῷ πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ δειχθήσεται. « Tout ce que les savants parmi les Grecs ont dit de notre discipline et de l'histoire selon nos lois, le nombre, le nom de ceux qui en ont traité, je montrerai tout cela dans le traité : πρὸς τοὺς, etc. » *Notre discipline*, *notre histoire*, ce ne peut être évidemment la discipline chrétienne, l'histoire du christianisme au sens étroit du mot. Car quels seraient,

1. Page 39.

à l'époque de Tatien, les nombreux savants grecs qui en auraient parlé ? Il est donc clair qu'il veut entendre par là l'histoire juive, la doctrine juive, de même que, lorsque en introduisant son étude chronologique, il annonce qu'il va prouver l'antiquité de notre « philosophie », il entend la doctrine chrétienne en tant qu'elle est fille du judaïsme, et remonte, en dernière analyse, à Moïse. Comment faut-il, maintenant, traduire le titre du traité projeté ? Kukula[1] l'interprète, après Ponschab (p. 9) : *An die Schriftsteller über Religions-und Cultgeschichte :* « Aux écrivains qui ont traité de l'histoire de *la religion et du culte.* » La traduction de πρός par *au, aux,* c'est-à-dire *réponse aux écrivains*, etc. ; est exacte ; *contre* ne serait pas absolument inexact, mais répondrait en réalité à κατά suivi du génitif ; πρός indique une nuance moins forte. Mais il faut bien entendre ce que l'on veut dire par : *histoire de la religion et du culte.* Cette traduction prête tout au moins à l'équivoque et paraît signifier : « ceux qui ont écrit en général sur *les religions* et *les cultes* » ce qui répondrait plutôt au grec : περὶ θεῶν. Tatien veut dire, sans aucun doute — le sommaire qu'il donne lui-même de son traité le prouve — la vraie religion, le vrai culte (θεοῦ, le vrai Dieu), c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, le judaïsme, ancêtre du christianisme. Son ouvrage devait donc rentrer dans la catégorie de ceux qui sont venus aboutir au livre IX de la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe, dont le sujet est indiqué au premier chapitre dans les termes suivants. « ... Il est temps de constater que les plus illustres des Grecs mêmes n'ont pas été ignorants des faits de l'histoire juive, mais que les uns ont certifié la vérité quant à la vie des écrivains hébreux[2], et aux récits qu'ils ont faits, que les autres ont touché, pareillement à eux, à la théologie dogmatique. Je commencerai par le commencement, en énumérant tous ceux d'entre les écrivains grecs qui ont fait mention nominativement des Juifs et des Hébreux, et de la philosophie anciennement pratiquée chez eux et de la primitive histoire de leurs ancêtres. » Le livre d'Eusèbe est, comme toute la Préparation Évangélique, uniquement composé d'extraits, en particulier d'extraits de Josèphe, d'Hécatée d'Abdère et d'Alexandre Polyhistor. Laissons de côté Josèphe, puisque la comparaison des chapitres du *Contre Apion* et de la

1. *Altersbeweis*, etc., p. 17.

2. Τῶν ἀνδρῶν s'explique par τῶν παρ' Ἑβραίοις λογίων dans la première partie de la phrase, que je n'ai pas citée.

partie correspondante du *Discours* nous a conduit à cette conclusion que Tatien ne l'avait pas utilisé. Mais il reste Hécatée d'Abdère et Alexandre Polyhistor. Or ce dernier [1] en particulier avait recueilli toutes sortes d'extraits de juifs alexandrins, qu'Eusèbe nous a transmis et qui ne nous sont connus que par lui : Eupolémos, Artapan, Démétrius, etc. Il est impossible que le περὶ Ἰουδαίων d'Alexandre, comme celui du pseudo Hécatée, ne fussent pas au premier rang des sources que Tatien se proposait d'utiliser pour son traité. Il est donc impossible qu'il n'ait pas connu les extraits de juifs hellénistes que nous a si heureusement conservés Eusèbe. Rien ne nous autorise à dire qu'il avait emprunté à l'un d'entre eux les éléments de sa chronologie. Mais nous avons au contraire le droit de penser qu'il leur devait la première idée de ces recherches, qui avaient pour but de démontrer à la fois que les juifs avaient été connus en dehors de la Palestine, que le témoignage de leurs livres saints n'était pas isolé, mais corroboré par celui des historiens profanes — ce devait être l'objet du traité : Πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ Θεοῦ — et que, leurs traditions remontant beaucoup plus haut que les traditions helléniques, les Grecs leur avaient emprunté tout ce que leur philosophie pouvait contenir de vérité dénaturée, — c'est l'objet de la dernière partie du *Discours*.

1. L'authenticité de son ouvrage a été démontrée par Freudenthal, *Alexander Polyhistor*. Breslau, 1875.

CONCLUSION

Il est temps de dresser le bilan de ces recherches et de résumer les conclusions qui semblent en ressortir. Quels sont pour nous les cadres essentiels de cette biographie de Tatien, au sujet de laquelle on a fait tant d'hypothèses ? Quels sont les caractères principaux qui distinguent l'apologétique de Tatien ? Que vaut son talent d'écrivain ?

I

Pour voir un peu clair dans la biographie de Tatien, il est nécessaire tout d'abord de se faire une opinion sur deux questions essentielles et connexes: est-il vrai que le *Discours aux Grecs* soit à peine postérieur aux *Apologies* de Justin ? Est-il vrai également qu'il ait été écrit peu après la conversion de l'auteur, et comme pour la justifier? Harnack[1] a répondu affirmativement sur les deux points, mais il ne paraît pas possible de lui donner raison ni sur l'un ni sur l'autre.

On peut lui accorder que la phrase du chapitre IX: « Crescens craignait tellement la mort qu'il s'est efforcé de nous y précipiter, Justin et moi, comme si elle était un mal » (le sens ne peut être guère autre, quel que fût le texte original, que nous ne pouvons rétablir avec certitude), ne prouve pas que ce soient les machinations de Crescens qui aient perdu Justin ; elles peuvent être restées sans effet, et Justin peut avoir été condamné plus tard, vers 165, sans que sa querelle avec le cynique ait été la cause directe de son martyre. Mais du fait que Tatien ne mentionne nulle part ailleurs, en termes formels, le martyre de son maître, il n'est pas permis de conclure qu'il écrivait avant ce martyre ; cela est d'autant moins permis que, quand au chapitre XVIII il cite un mot de « l'admirable Justin » ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος,

1. *Altchristliche Literatur, Die Chronologie*, p. 284-9.

on ne peut se soustraire à l'impression qu'il entend parler d'un mort illustre[1].

Il n'est pas plus vraisemblable que le *Discours aux Grecs* soit de très peu postérieur à la conversion de Tatien, quoique Zahn soit sur ce point du même sentiment que Harnack. Pour ma part, je ne réussis pas à y découvrir des textes qui nous montrent sûrement que : « Tatien a écrit en première ligne pour ceux dont il était personnellement connu, et que lui, le philosophe et l'écrivain estimé, il avait surpris et choqués par sa conversion[2] ». La fin du chapitre xxxv, qu'on nous cite de préférence, oppose bien la nouveauté de la doctrine chrétienne à l'antiquité des traditions païennes ; mais c'est en forcer le sens que d'y voir la preuve que la conversion de l'auteur au christianisme était alors toute récente. Or d'autres raisons nous obligent au contraire à croire que Tatien était chrétien depuis plusieurs années. Un homme qui est capable de composer le *Discours*, qui, au moment où il l'a écrit, a déjà composé un autre traité important : le *traité sur les animaux*, qui en a sur le chantier un autre non moins considérable, le πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ, non seulement n'est plus un néophyte ; c'est un maître, qui, profitant de l'enseignement de Justin, en disciple indépendant et préoccupé, sans doute plus que de raison, d'affirmer son originalité, a eu besoin d'un certain temps pour parvenir à la maîtrise, dont il fait preuve.

Ces remarques toutefois ne nous mènent pas encore bien loin, et je reconnais que le délai peut être abrégé, si l'on considère que Tatien est venu à Rome et s'est converti après de longs et nombreux voyages dans tout le monde romain (début du ch. xxxv), qu'il avait par conséquent atteint vraisemblablement l'âge mûr (au moins trente ans environ), l'âge où l'esprit est formé et muni de ses principales connaissances, et que bien souvent, après sa conversion, il ne fit, comme le prouvent maints chapitres du Logos, que transposer en quelque sorte en un mode chrétien les doctrines qu'il avait antérieurement professées (théorie sur l'âme, etc.). Mais nous nous rapprochons d'une solution précise dès que nous avons constaté — d'accord cette fois avec Harnack, — que le *Discours* n'a pas été composé à Rome[3]. Car, puisque nous avons déjà reconnu que

2. Je renvoie au chapitre II où j'ai discuté les autres arguments accessoires de Harnack (Péregrinus, la mention d'un seul empereur, etc.).

2. Harnack, p. 287.

3. Cf. suprà, p. 6.

rien n'obligeait à rapprocher autant que le fait Harnack la date du *Discours* de celle de la conversion de l'auteur et de celle des *Apologies* de Justin, nous échappons à la nécessité d'imaginer avec lui ce système compliqué d'après lequel Tatien aurait quitté Rome, dans l'intervalle qui sépare sa conversion du martyre de Justin, et, pendant cette absence momentanée, écrit en Grèce ou en Orient le *Discours* ; système qu'aucun indice ne confirme. En réalité deux hypothèses seules sont possibles : ou bien le *Discours* a été composé peu de temps après la conversion de Tatien et à *Rome*, ou bien il a été composé *hors de Rome*, après le départ définitif de Tatien. La seconde est la seule qui nous paraisse s'accorder avec les renseignements que nous fournit le texte même du discours.

Pouvons-nous déterminer maintenant, avec plus de précision, le moment où Tatien vint à Rome, et celui où il en partit ? Le texte relatif à Crescens nous montre qu'il y était au moment où Justin avait ses démêlés avec le cynique, c'est-à-dire au moment où il écrivait la seconde *Apologie*. Quelle est la date de la seconde *Apologie* ? J'admets, avec Harnack, que la première *Apologie* est de 150 environ ; le texte du chapitre XLVI [1] en est une preuve suffisante. Quant à la seconde, on ne peut guère nier qu'elle ne soit comme un appendice ou un complément de la première ; cela est aussi rendu assez clair par les renvois qu'elle contient à celle-ci [2]. Mais il n'en résulte pas nécessairement qu'elle ait été composée aussitôt après [3] et nous ne sommes pas en état de déterminer exactement quel intervalle les sépare. Toutefois si l'*Apologie* est des environs de 150 [4] et si Urbicus, dont nous ne savons pas à quelle date précise a commencé sa préfecture, l'a conservée jusque vers 160 [5], nous trouverons vraisemblable qu'un délai assez long ait trouvé place entre elle et l'autre. Sans doute nous ne pouvons pas fixer sûrement l'année où eurent lieu les supplices ordonnés par Urbicus, et qui décidèrent Justin à élever de nou-

1. Πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστόν.

2. Cf. Harnack, *Die Chronologie*, p. 274-5.

3. « Genug, dass das zweite Schriftstück dem ersten auf dem Fusse folgte. » Harnack, *ib.* Je n'entre pas dans l'examen de l'hypothèse d'Emmerich (cf. *ibid.*, p. 275, note 1) d'après laquelle Justin n'aurait pas publié lui-même la deuxième *Apologie* ; car je cherche à établir ici la date de sa querelle avec Crescens, c'est-à-dire celle de la composition, non de la publication de cette *Apologie*.

4. « Ein paar Jahre nach 150. » Harnack, p. 281.

5. Cf. Harnack, p. 276.

veau la voix pour la défense de ses coreligionnaires. Mais il est permis de se demander si la seconde *Apologie* a été écrite *pendant que* durait encore la préfecture d'Urbicus, ou *après qu'elle avait pris fin*. Je crois qu'on a le droit de se poser la question quand on examine attentivement les expressions dont se sert Justin : « Ce qui s'est passé naguère (mot à mot, hier et avant-hier) dans notre ville, sous Urbicus... » — c'est la première phrase de l'Apologie — et de nouveau à la fin du premier chapitre : « tout ce qui s'est passé sous Urbicus. » Ces mots : τὰ γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου, τοῦ παντὸς γενομένου ἐπὶ Οὐρβίκου, opposés à : « ce que font pareillement, sans raison, partout, les magistrats », τὰ πανταχοῦ ὁμοίως ὑπὸ τῶν ἡγεμόνων ἀλόγως πραττόμενα permettent de croire que quand Justin les écrivait, Urbicus n'était plus préfet, et j'estime même que c'en est là l'interprétation la plus naturelle. Il y a donc des chances pour que la deuxième Apologie n'ait pas été rédigée avant 160-161. Et s'il en était ainsi, il faudrait noter qu'on pourrait alors trouver moins invraisemblable l'opinion traditionnelle suivant laquelle Justin aurait péri victime de l'inimitié de Crescens. Si en effet les controverses auxquelles ils se livraient au temps de la deuxième Apologie étaient de 160-161, si d'autre part la mort de Justin doit être placée entre 163-167, en admettant surtout — ce que je reconnais n'être pas certain — qu'il faille la ramener le plus près possible de la limite 163 [1], on admettra sans difficultés, je pense, que les attaques de Crescens ont pu être la cause plus ou moins directe de la condamnation de Justin. En ce cas, Eusèbe ne se serait point trompé, bien que, je le reconnais encore, le texte de Tatien sur lequel il se fonde ne paraisse pas *imposer* la conclusion qu'il en tire.

Mais revenons à Tatien. Il était l'élève de Justin au moment de la deuxième *Apologie*, c'est-à-dire selon mon calcul en 160-161, selon celui de Harnarck en 155 environ. Quand il est arrivé à Rome — nous ne savons combien de temps au juste avant la deuxième *Apologie* — c'était déjà un homme dans toute la force

1. Cf. Harnack, *l. c.* Je crois que la limite 163-167 résulte assez clairement de sa discussion ; peut-être aussi y a-t-il des raisons de pencher avec lui pour la date précise 165. Même, en ce dernier cas, il ne me semble pas impossible que la querelle avec Crescens ait été pour quelque chose dans la mort de Justin ; mais elle n'a pu guère alors en être la *cause directe*, comme elle pourrait l'avoir été en 163. — Si la 2e *Apologie* était vraiment de 155 environ, il est clair qu'il faudrait donner raison entièrement à Harnack et renoncer à retrouver tout lien entre le martyre et la querelle.

de son talent : un homme d'une trentaine d'années au minimum, selon toutes les vraisemblances. On peut donc conjecturer qu'il était né approximativement dans le décennium 120 à 130, la limite 120 étant sans doute celle dont il faut le plus se rapprocher. Si la conversion de Justin est bien, selon l'opinion assez probable de Harnack[1], de 133 environ, Tatien devait donc être sensiblement plus jeune que lui, — d'une dizaine d'années à peu près, j'imagine ; ce qui convient bien à leurs relations réciproques de maître à disciple.

Le séjour de Tatien à Rome a été certainement d'assez longue durée. Il y a enseigné ; il y a tenu un διδασκαλεῖον, comme son maître. L'a-t-il ouvert du vivant même de Justin ? Ce n'est point impossible, quoiqu'il soit plus vraisemblable qu'il n'ait été jusqu'au martyre de Justin qu'un collaborateur, une sorte de second de celui-ci, et c'est ce que semble dire Irénée[2]. C'est évidemment après ce martyre que Rhodon fut son élève ; car on comprendrait difficilement, dans l'autre alternative, qu'il n'eût pas été en même temps l'auditeur de Justin, ce dont il ne dit rien. Mais Tatien était-il déjà hérétique à ce moment ? Je crois qu'il serait imprudent de le conclure du mot ὁμολογεῖ, employé par Eusèbe[3] ; car on s'imagine assez mal qu'un homme qui parle d'Apelle comme le fait Rhodon ait été le disciple d'un hérétique déclaré. L'expression ὁμολογεῖ, s'il faut lui donner le plein sens de son équivalent : *avouer*, s'expliquerait suffisamment au cas même où Tatien n'aurait rompu avec l'orthodoxie que plus tard ; car un orthodoxe peut toujours être embarrassé de reconnaître qu'il a été à l'école d'un homme qui a mal tourné, fût-ce avant sa déchéance. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Tatien, sans s'être ouvertement déclaré encore, était probablement déjà suspect. Nous avons remarqué combien il semblait par nature, ainsi que Tertullien, comme prédisposé au schisme ; Harnack[4] a tout à fait raison de dire que sa rupture avec l'Église s'est lentement préparée, longtemps avant : a-t-il raison aussi de signaler, comme un indice d'opinions particulières chez Tatien, dès cette époque, le livre des *Problèmes* ? Que ce livre ait paru choquant aux orthodoxes,

1. Harnack, *l. c.*, p. 281-284.

2. Dans Eusèbe, H. E., IV, 29, 1. Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφ' ὅσον μὲν συνῆν ἐκείνῳ, οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον, μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας... ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.

3. H. E., V, 13, 8. Μεμαθητεῦσθαι ἐπὶ Ῥώμης Τατιανῷ ὁμολογεῖ.

4. *L. c.*, p. 288.

cela est évident, puisque Rhodon entreprit de le réfuter, et puisque, au témoignage du même Rhodon, Tatien : « promettait d'y montrer les obscurités et les mystères des livres saints », τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου τοῦ Τατιανοῦ. Par contre, nous n'avons aucune certitude que cet ouvrage ait été composé à Rome. Rhodon ne le dit pas ; Rhodon a été l'élève de Tatien à Rome ; mais Eusèbe nous apprend qu'il était originaire d'Asie. Où a-t-il composé les divers écrits (deux au moins) que mentionne Eusèbe? Harnack incline à penser que c'est à Rome [1] « à cause de l'intérêt qu'il continue à montrer pour Apelle et Tatien, qui tous deux ont exercé leur action à Rome, non en Asie-Mineure. » Mais la raison n'est point convaincante ; il est également possible que l'asiate Rhodon, après s'être formé à Rome, soit retourné dans sa patrie, et qu'il n'ait connu que là le livre des *Problèmes*, composé en Orient par Tatien, hérétique déclaré.

La rupture de Tatien avec l'Église ne peut avoir été une demi-rupture, comme on l'a dit assez souvent [2] ; ce fut une rupture formelle ; Harnack a très bien vu [3] que les termes dont se sert Irénée : ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, ne souffrent pas d'autre interprétation, et le fait que le *Discours* a continué d'être cité et admiré par les catholiques ne saurait rien prouver là-contre. Mais à quelle date faut-il la placer ? Harnack a insisté avec raison [4] sur la concordance probable de la date donnée par Eusèbe et de celle que doit nous fournir la correction d'une erreur d'Epiphane. Eusèbe (plus exactement saint Jérôme, dans la chronique), date l'hérésie de Tatien de la 12e année de *Marc Aurèle* : *Tatianus hæreticus agnoscitur, a quo Encratitæ.* Epiphane (I, 3, 46) indique la 12e année d'*Antonin le Pieux* : τὸ δὲ αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστήσατο ἀπ' ἀρχῆς μὲν ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποτάμων περὶ τὸ ιβ' ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς Καίσαρος ἐπικληθέντος. La mention d'Antonin est certainement fausse, mais en présence du témoignage de la *chronique*,

1. P. 288 et p. 314. — Je ne crois pas qu'il y ait aucun parti à tirer de l'identification qu'a voulu faire Hilgenfeld (cf. *ibid.*) de *Kallistion*, à qui Rhodon avait dédié son traité *contre Marcion*, et du pape Kalliste. — D'autre part, je n'ose pas faire grand fond sur le fait que Tatien ne mentionne pas les *Problèmes* dans son *Discours*, quoique ce silence soit à noter, puisqu'il y renvoie à deux autres de ses ouvrages.

2. Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 210. — Batiffol, *Litt. grecque chr.*, p. 90.

3. P. 287, note 2.

4. P. 288.

il est permis de penser avec Harnack que le chiffre indiqué pour l'année reste exact, si on corrige l'erreur sur le règne, et se rapporte en réalité à Marc-Aurèle : Epiphane qui a placé la mort de Justin sous Hadrien a fait ici une seconde confusion du même genre. Ce serait donc en 172 que Tatien aurait fondé son διδασκαλεῖον hérétique dans la Mésopotamie. Cette fondation fournissait bien en effet le point de repère auquel devait naturellement s'arrêter celui qui le premier (Africain ? cf. Harnack, p. 288) a voulu marquer à son rang dans une chronologie le schisme de Tatien, et je pense que la notice de saint Jérôme s'y rapporte implicitement, comme le fait explicitement celle d'Epiphane.

On peut se demander dès lors si la rupture déclarée s'est produite à Rome même, ou seulement après le départ de Rome, en Orient. On est tenté assurément de croire d'abord que ce fut à Rome même, comme on le pense généralement ; parce qu'on s'explique ainsi d'une façon très simple pourquoi Tatien a quitté Rome. Mais il peut se faire qu'il soit parti simplement suspect, comme il l'était certainement, sans qu'il y eût eu entre lui et les chefs de l'Église romaine autre chose que des dissentiments n'allant pas jusqu'à la séparation formelle. Si l'on admet — ce point me paraît certain — que le *Discours* n'a pas été composé à Rome, si d'autre part on rejette — il me paraît difficile de ne pas le faire, parce qu'il me paraît difficile de ne pas croire le *Discours* postérieur à la mort de Justin, — l'hypothèse de Harnack que le séjour de Tatien dans la capitale aurait été coupé en deux par une absence, durant laquelle le *Discours* aurait été composé, on est conduit à trouver plus vraisemblable qu'il n'y ait pas eu encore à Rome de scandale irréparable, puisque le *Discours*, bien qu'il renferme force passages incontestablement suspects, et bien que certaines lacunes ou réticences n'y soient sans doute pas moins suspectes, n'apparait cependant nulle part comme ouvertement hérétique. Je reconnais toutefois que ce fait peut s'expliquer aussi parce que Tatien, s'adressant aux Grecs, et non aux fidèles, ne doit pas et ne veut pas entrer dans le vif des questions où ses opinions particulières pourraient se faire jour.

Ainsi donc que Tatien ait quitté Rome hérétique avoué, ou qu'il n'ait pris nettement position qu'en Orient, il a fait le pas décisif en 172 : il fonde en 172 son διδασκαλεῖον hérétique en Mésopotamie. Il a donc quitté Rome en 171, ou peut-être même dès 170, si, comme il est possible, il n'a pas choisi du premier coup et sans tâtonnement sa nouvelle résidence. C'est donc en 171

approximativement que se placerait la composition du *Discours aux Grecs*. Je n'ignore pas qu'en m'arrêtant à cette date, je m'écarte singulièrement d'une opinion qui a pour elle de très forts garants, et que je contredis Zahn aussi bien qu'Harnack. Mais Funk[1] et Kukula ont déjà émis l'avis que l'on devait rabaisser notablement les dates ordinairement reçues pour la conversion de Tatien et la composition de son apologie ; selon le premier c'est dans la période 163-167 qu'il faut situer celle-ci ; selon le second[2], c'est en 172-173 ; ma thèse ne diffère, on le voit, que par une nuance de celle de Kukula ; c'est que je ne crois pas démontré que le *Discours* soit la leçon d'ouverture du διδασκαλεῖον. Je ne dirai rien de la carrière de Tatien après son retour en Orient. Mes recherches avaient uniquement pour objet le Λόγος, et je m'arrête à la date où il me semble qu'on doit le placer. Je crois sans doute très vraisemblable que le *Diatessaron* a été composé en Orient, après 172, mais tout ce qui touche au *Diatessaron* est particulièrement délicat et ne pourrait être examiné que dans une étude spéciale.

II

Nous avons pris l'habitude de désigner sous le nom d'*apologies* tous les écrits qui présentent, à l'adresse des païens, la justification du christianisme ; mais ces divers écrits diffèrent entre eux par le fond et la forme ; on peut, en tout cas, les distinguer en deux catégories très nettes : les suppliques adressées aux empereurs ou aux magistrats, où l'élément essentiel, générateur, est la réfutation des accusations dirigées contre les chrétiens et la protestation contre la législation dont ils sont victimes, l'élément accessoire — quelque importance qu'il puisse prendre, —

1. Zur Chronologie Tatians : *Theologische Quartalschrift*, LXV, p. 219-233. Batiffol, p. 91, a adopté les dates de Funk.

2. Les conclusions de Kukula *au sujet de la date* ont été adoptées notamment par Hilgenfeld (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XLIII, 487-92) ; Hilgenfeld croit que le *Discours* a été composé à Rome, et en cela, il a tort, je crois ; il pense d'autre part, — avec raison cette fois, me semble-t-il, — que Tatien dirige alors une école qui n'est pas encore hérétique, bien qu'il soit en marche vers l'hérésie. — Dræseke (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XLIII, 603-12) a accepté les principaux résultats de Kukula ; il y a donc un mouvement réel en sens contraire de Zahn et de Harnack.

l'exposé apologétique de la doctrine, joint à la polémique contre le paganisme, forment la première ; la seconde se compose des manifestes adressés au grand public où inversement l'exposé doctrinal et la polémique dominent, la discussion juridique et politique n'intervenant qu'en seconde ligne. Combien d'autre part les deux genres sont voisins et peuvent facilement se confondre, il est aisé de la comprendre d'après cette définition même, et nous en avons un témoignage éclatant dans ce fait que Tertullien a pu faire servir à cette double fin le même ouvrage, légèrement modifié : sous le titre d'*Apologétique*, il en a fait une supplique aux magistrats ; sous celui d'*Ad Nationes* un manifeste au public.

Le *Discours aux Grecs* de Tatien appartient à la seconde catégorie. Dans cette sorte d'ouvrages, les apologistes chrétiens entreprennent une tâche analogue à celle qu'avaient assumée avant eux les défenseurs de la philosophie contre les préjugés du vulgaire. Les *Discours aux Grecs* ou *aux Nations* sont comme une transformation chrétienne de ces *Protreptiques* ou de ces *Exhortations* dont on peut donner comme type l'*Hortensius* de Cicéron. Ils sont nés évidemment des besoins mêmes que créait aux chrétiens leur situation dans l'empire, non d'une imitation voulue de cette prédication populaire païenne ; mais dès l'origine l'affinité entre les deux genres s'est révélée, et les apologistes eux-mêmes en ont eu le sentiment ; il y en a comme le signe dans cette adaptation d'une prosopopée du *Clitophon*, qui revient, comme une sorte de *leit-motiv*, dans tous leurs écrits : depuis Justin et Tatien où on la rencontre pour la première fois, jusqu'à Tertullien où on la retrouve avec surprise dans le *De Pallio*[1], ils ont aimé à se comparer au Socrate idéal des Cyniques, qui monte sur une borne au coin des rues, pour haranguer en plein vent la foule, avec le ton solennel d'une divinité de tragédie, débitant sa tirade du haut de la μηχανή. C'est l'attitude même que prennent volontiers Dion Chrysostome ou Epictète[2].

De même que les auteurs de *Protreptiques*, avant de faire l'éloge de la philosophie, devaient préalablement charger avec vigueur contre les vices et les préjugés du public, pour déblayer le terrain, de même les apologistes, pour préparer la victoire de la foi. La polémique a donc tenu toujours une place considérable dans leurs ouvrages ; elle en tient beaucoup chez Tatien, qui avec son tem-

1. Cf. suprà, p. 42.
2. Cf. les témoignages, *ibid*.

pérament batailleur, n'était jamais plus à son aise que quand il maniait le sarcasme ou l'invective. On l'a toujours considéré avec raison comme le premier ancêtre de cette apologétique virulente qui aime mieux emporter de haute lutte les retranchements de l'ennemi qu'en faire habilement le siège ; de l'apologétique selon Tertullien, selon de Maistre ou Lamennais [1]. En cela encore les écrivains chrétiens avaient un modèle dans le ton ordinaire de la prédication cynique. Quant au fond de leurs arguments, soit qu'ils attaquent la mythologie et les cultes, soit qu'ils s'en prennent aux écoles philosophiques, soit qu'ils fassent le procès des mœurs et des opinions communes, soit qu'ils réfutent les doctrines de l'astrologie et de la magie, à part quelques confusions, pareilles à celle qu'a commise Justin quand il a identifié Simon le Magicien et Semo Sancus, on peut dire qu'ils n'ont rien inventé. Ils sont allés prendre leurs armes dans l'arsenal très bien fourni de la littérature païenne elle-même. Je crois avoir montré que presque toujours, quand nous analysons les développements de polémique de Tatien, nous pouvons, non pas indiquer avec précision la source directe d'où ils proviennent, mais montrer avec certitude qu'il avait à sa disposition de nombreuses sources païennes et qu'il y a puisé. La mise en œuvre seule lui est personnelle. La partie la plus originale de son *Discours* est la dernière; ce sont les chapitres où il démontre l'antiquité de Moïse; encore avons-nous vu que, selon toute vraisemblance, même s'il n'a pas emprunté à un juif alexandrin les éléments de sa démonstration, l'exemple de l'apologétique judéo-alexandrine n'a pas été sans influence sur la conception de ce dessein.

Un ouvrage comme le *Discours aux Grecs* n'est pas une *Exposition de la Foi*, c'est une *Préparation à la Foi*. On ne peut donc espérer y trouver une analyse complète de la doctrine. Tatien sans doute n'a pas le tempérament de Minucius Félix ; on ne peut croire qu'il mette autant de tactique que celui-ci à réduire en apparence le christianisme à un minimum, assez facilement acceptable pour un païen incliné au monothéisme et épris de moralité. Lui aussi cependant n'en donne qu'un aperçu assez sommaire, réservant pour plus tard l'instruction plus complète de ceux que sa parole aura su toucher. Il explique, il est vrai, avec une assez grande précision, la doctrine du Logos ; mais en faisant le moins possible appel au témoignage de l'Écriture et en ne mettant jamais

1. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 111.

en scène le Christ historique, le Jésus réel dont il ne prononce pas même le nom. Les théories qu'il développe le plus longuement sont celles qui sont relatives à la nature de l'âme et à la démonologie. Toutes deux sont de celles qui contiennent nécessairement, dans la proportion la plus forte, certains éléments par où il pouvait rester en contact avec la philosophie de son temps, et par suite trouver un terrain de discussion plus facilement abordable à ses adversaires. Toutes deux en même temps sont celles qu'il avait le plus longuement méditées, à propos desquelles il était le plus capable d'exprimer des vues nouvelles ; — il nous le dit explicitement, à propos de la première, quand il nous renvoie à son traité περὶ ζῴων ; — et il ne peut guère être douteux qu'avec un esprit aussi entier, aussi personnel qu'était le sien, il n'ait dû avoir toujours une tendance marquée à éviter ce qui était banal, ce qui était déjà dit, pour insister au contraire sur ce qui obsédait sa pensée, sur ce qu'il croyait avoir débrouillé mieux qu'on n'y avait réussi avant lui.

L'exposé dogmatique de Tatien, bien qu'incomplet, est extrêmement intéressant. Tatien est avec Justin l'un des premiers et des plus notables représentants de cette école d'apologistes qui, avant les docteurs alexandrins du III[e] siècle, ont déjà tant fait, dès le second, pour transformer le christianisme en une philosophie. Il a beau lui-même bafouer les philosophes sans en excepter les plus illustres, sans faire grâce à ceux dont les doctrines sont les plus voisines du christianisme ; il a beau remplacer la large tolérance de Justin par un sombre fanatisme ; il n'en est pas moins l'ouvrier de la même œuvre que Justin ; il y a entre eux différence de tempérament plutôt que désaccord profond de méthode ; moins équitable que son maître, le disciple se sert de la philosophie en l'anathématisant, mais il s'en sert. Assurément Tatien ne doit pas grand'chose au platonisme. La formule par laquelle débute solennellement le chapitre XIII : Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ, donne comme une réplique hautaine, à travers les siècles, à l'aphorisme du *Phèdre* (p. 245 *c*) : ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Mais Tatien, qui sans doute, avant sa conversion, était stoïcien comme son maître était platonicien, ne s'est jamais complètement dégagé des doctrines stoïciennes. Sa théorie de l'âme a pour point de départ, pour tant qu'elle s'en distingue ensuite, celle du stoïcisme, et il parle de l'esprit qui pénètre la matière et l'anime, comme en pourrait parler un philosophe du Portique.

Tatien apparaît après que la grande floraison des systèmes gnostiques s'est déjà épanouie, et on peut dire que l'Église de son temps avait déjà réussi à en écarter le danger. Lui-même cependant, qui devait d'ailleurs finir par l'hérésie, ne s'est jamais entièrement dérobé à l'influence de certaines de ces doctrines. Nous avons vu que toute sa théorie du salut de l'âme par son union avec l'Esprit, a, par la terminologie, tout au moins, une couleur gnostique. Il est plus difficile de dire si les réticences dont il use ou certaines formules équivoques qu'il emploie indiquent une tendance au docétisme. Peut-être aussi le soin qu'il prend de définir le Dieu suprême comme un absolu, sans contact et sans rapport avec le monde, si ce n'est par l'intermédiaire du *Logos* ou du *Pneûma* (cf. surtout le chapitre xv), indique-t-il qu'il n'est pas étranger à certaines tendances analogues à celles qui se sont fait jour dans des systèmes comme celui de Valentin. Il n'est donc pas impossible que ce ne soit pas uniquement pour ménager ses lecteurs païens qu'il ait gardé un silence si complet sur toute la vie terrestre de Jésus.

Dans sa morale, qui est d'ailleurs très intéressante, Tatien paraît aussi avoir subi des influences de même nature. Il avait un sentiment moral très vif et très profond. « Ce fut », a dit justement Renan[1], « un des hommes les plus profondément chrétiens de son siècle, et s'il tomba, ce fut, comme Tertullien, par excès de sévérité. » Comme on peut reconnaître, dans ses exposés dogmatiques, qu'il avait été autrefois partisan de la physique du Portique, on est autorisé à croire qu'avant d'être chrétien, il fut un adepte de cette morale stoïco-cynique[2], à tendances ascétiques et abstinentes qui eut tant d'action, en son temps, sur les âmes nobles. D'autre part, quand il le fut devenu, il paraît avoir, de bonne heure, incliné à des pratiques et à des opinious plus voisines de celles de certains gnostiques ou des marcionites que de celles de la grande Église. On voit partout, dans le *Discours,* une défiance à l'égard de la matière qui pouvait, à bon droit, sembler suspecte, qui risquait d'entraîner Tatien à mettre l'origine première du mal dans notre nature corporelle tout autant que dans notre libre-arbitre, à donner pour fondement doctrinal à une austérité louable en elle-même des théories que l'Église rejetait.

1. *Marc Aurèle*, p. 168.

2. Cf. ce que j'ai dit plus haut à propos du Clitophon. Hippolyte (*Adv. omnes hær* , 10, 18) a dit de Tatien : κυνικωτέρῳ βίῳ ἀσκεῖται.

On a dit parfois que Tatien était venu trop tôt ; que son ascétisme aurait été facilement accepté au IVe siècle, après l'institution du monachisme, et qu'il fût alors resté bon catholique. Cela n'est qu'à moitié exact ; car la rupture de Tatien avec l'Église ne fut pas motivée seulement par la rigueur de sa morale, mais par des divergences doctrinales : Irénée (*l. c.*) l'attribue non pas seulement à la condamnation qu'il portait contre le mariage, mais en première ligne à ce qu'il avait imaginé une mythologie d'éons semblables à ceux de Valentin, et aussi à l'opinion qui paraît surtout lui avoir été personnelle qu'Adam ne pouvait être sauvé. Le *Discours* nous fait très bien comprendre par quelles voies Tatien est arrivé et devait presque fatalement arriver au schisme ; car il nous révèle en toute sa violence son caractère fougueux et passionné, impatient de l'autorité et de la règle, ennemi de toute mesure ; et il nous laisse entrevoir assez clairement les tendances principales de son esprit, très attaché à certaines idées qui pouvaient conduire à l'hérésie. Mais le *Discours*, pour tant qu'il soit suspect en bien des pages, est, si on le replace bien en son temps, plutôt sur la limite extrême entre l'hérésie et l'orthodoxie qu'il n'est ouvertement hérétique. On comprend donc que l'auteur du *Petit Labyrinthe*, que Clément d'Alexandrie, qu'Origène l'aient admiré et loué, si bien qu'aujourd'hui même des catholiques très autorisés, sans nier les erreurs que professera plus tard l'auteur sur certains points particuliers, se refusent à le considérer comme un sectaire[1]. Mais c'est contredire le témoignage formel d'Irénée : on peut se demander si le *Discours aux Grecs* est antérieur au schisme de Tatien, ou en est contemporain ; on ne peut nier que dans la dernière partie de sa vie Tatien n'ait été schismatique : ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας.

III

« Cet écrit, dur et incorrect de style, parfois vif et piquant, passe à bon droit pour un des monuments les plus originaux de l'apologétique chrétienne au IIe siècle. » C'est en ces termes que Renan[2] a parlé du *Discours*. L'œuvre, en effet, avec son curieux

1. Cf. suprà, p. 95, note 2.
2. *Marc Aurèle*, p. 102.

mélange de qualités et de défauts, était bien faite pour produire un grand effet en son temps et même pour durer.

Les qualités de l'écrivain y sont réelles et précieuses. Ce qui frappe à la première lecture, c'est surtout la passion et la verve ; c'est l'emportement d'un polémiste qui ne songe qu'à fouailler l'adversaire et qui s'y entend à merveille ; c'est la force, et assez souvent l'éclat d'une imagination fougueuse et indisciplinée. Quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que d'autres mérites ne sont pas tout à fait absents. Dans certaines pages, trop rares, par exemple lorsque Tatien professe sa foi et se déclare prêt à mourir pour elle, sa profonde conviction, son enthousiasme sincère lui valent d'atteindre à une éloquence plus simple et plus grave. On croit voir aussi, en le lisant avec soin, que, si fougueux qu'il soit, il sait parfaitement gouverner et maîtriser sa passion ; et l'analyse précise de son style montre que, si naturelle que soit sa verve, il n'est pas, en réalité, l'improvisateur primesautier et irrégulier qu'on s'imagine au premier abord ; il est celui des apologistes grecs du IIe siècle qui est le plus un écrivain ; il a son art à lui, qui n'est pas toujours de bon goût, mais qui est conscient et voulu, et qui d'ailleurs, dans ses procédés les plus essentiels, est conforme au goût qui régnait en son temps.

Ses défauts ne sont pas moins réels que ses qualités, et ils sont souvent insupportables. On a fait de louables efforts, en ces dernières années, pour le laver du reproche d'obscurité qui lui a été si souvent infligé ; ils ont eu d'assez heureux résultats pour le progrès de l'interprétation du *Discours* ; car on se dégoûte vite de chercher à éclaircir ce qui passe pour inintelligible, et il n'était pas inutile qu'on nous rappelât que Tatien n'est ni entièrement dénué de logique, ni tout à fait ignorant de la langue qu'il écrit ; mais — il faut bien le dire — malgré tout, le reproche subsiste. L'obscurité indéniable de Tatien a deux causes ordinaires : l'une, c'est le manque de naturel, c'est le raffinement de l'expression, ce qui lui est commun avec beaucoup de ses contemporains ; l'autre, — dont il est plus particulièrement responsable — c'est son médiocre souci d'une composition régulière ; presque jamais il ne sait poursuivre jusqu'au bout, d'une allure ferme et droite, l'argumentation commencée ; une idée éveille chez lui une idée accessoire ; une image évoque une image analogue ; des associations d'idées ou d'images deviennent le principe directeur de ses développements et se substituent aux lois d'une méthode rigoureuse.

Le talent de Tatien, par ces qualités, comme par ces défauts, est essentiellement personnel. Il est possible cependant de discerner certaines influences qui ont contribué à le former. Quelles sont-elles ? Et dans quelle mesure chacune d'elles a-t-elle eu sa part dans cette formation ? On a souvent tenu grand compte de l'origine orientale de Tatien. On a dit qu'« il parle des persécutions (chap. IV) comme quelqu'un qui n'est pas sujet de l'empire », ou « que le ton du chapitre Ier est d'un homme étranger à la patrie gréco-romaine[1] ». Tatien était-il né sujet de l'empire, ou non ? Il est difficile de le décider ; mais ses parents, tout syriens qu'ils fussent, étaient sans doute plus ou moins complètement hellénisés, ou romanisés, si l'on veut, comme son nom seul semble déjà l'indiquer. En tout cas lui-même avait certainement reçu dès l'enfance une culture hellénique ; rien ne trahit chez lui le souvenir, l'action persistante d'une autre culture[2]. On est en droit, il est vrai, de se demander si son tour d'esprit ne s'explique pas en partie par sa race, et il est possible de retrouver quelque chose d'*oriental*, de *syrien* dans l'extrême vivacité de sa sensibilité, dans l'extrême mobilité de son imagination. Mais il faut se garder d'aller trop loin en ce sens. Nous avons vu que les principaux caractères de son style

1. Renan, *l. c.* — Ce qui est vrai assurément, c'est qu'il se pose en adversaire déclaré de la tradition gréco-romaine ; mais il n'y est pas étranger ; il en est un transfuge.

2. Tatien est appelé d'ordinaire ὁ Σύρος, *le Syrien* (ainsi Clément, *Strom.*, III, 12, p. 547). Lui-même nous dit, à la fin du *Discours* : Ταῦθ' ὑμῖν, ἄνδρες Ἕλληνες, ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἅτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι. Pesons les termes de cette phrase : ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν n'implique pas nécessairement que Tatien fût étranger à la patrie romaine ; βαρβάρους y est à peu près l'équivalent de χριστιανούς : Tatien emploie surtout ici l'expression comme un rappel du développement par lequel s'ouvre le *Discours*, et où il a soutenu que les Barbares sont les inventeurs de tous les arts ; les Barbares, c'est-à-dire les Cariens, les Phrygiens, les Egyptiens, etc., tous au moment où il écrit, devenus sujets romains. Que signifie : γεννηθεὶς ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ ? Si ces mots désignent la *province romaine* d'Assyrie (Adiabène), que Trajan constitua en 116 et qui fut abandonnée par Hadrien dès la fin de 117, Tatien est-il né sujet romain ? Rien de plus douteux. Mais il est plus probable que l'expression a un sens plus général, et on ne peut en conclure sûrement qu'une chose : c'est que Tatien n'est pas un syrien de la région de l'Oronte, qu'il est un syrien de la région de l'Euphrate ou du Tigre (Osrhoène, Adiabène, etc.), c'est-à-dire de celle même qui était, vers le moment de sa naissance, disputée entre Romains et Parthes. Il reste certain qu'il reçut une éducation toute grecque, et les mots παιδευθεὶς δὲ πρῶτον τὰ ὑμέτερα ne laissent à ce sujet aucun doute.

dérivent surtout de la sophistique contemporaine ; il n'est pas douteux qu'il n'en ait connu et pratiqué tous les procédés, tant que dura sa carrière païenne ; et qu'il n'ait continué à s'en inspirer, — était-ce toujours par une fidélité consciente et voulue à son passé, était-ce parfois inconsciemment et par routine ? — après qu'il fut devenu chrétien. Recherche de l'originalité à tout prix dans l'expression, bizarreries du langage, dislocation de la phrase, etc., tout cela provient surtout non de l'origine étrangère de Tatien, mais d'une longue pratique de l'éloquence asiatique, qu'il a dû, tant qu'il a été philosophe et rhéteur, cultiver de préférence à celle qui relevait de l'Atticisme. Certaines négligences, de forme, — comme aussi le mérite du sérieux, de la conviction partout, d'une certaine simplicité plus rarement, — peuvent être, dans sa manière, la part du christianisme, qui, sans le décider à dépouiller entièrement le sophiste, a pu lui communiquer quelque chose de cette indifférence traditionnelle que les chrétiens éprouvaient pour la beauté. Tempérament mobile et imagination ardente de l'Oriental, art raffiné et voyant du sophiste, sincérité et indifférence esthétique du chrétien, s'amalgament, à doses inégales, dans le *Discours aux Grecs*, et en font cette œuvre bizarre et attachante que nous ne pouvons lire, aujourd'hui encore, sans intérêt, quoique nous ayons souvent trop de peine à la bien comprendre.

DEUXIÈME PARTIE

Traduction française du « Discours » avec notes.

—

TATIEN AUX GRECS

I. — Ne soyez pas si hostiles aux Barbares, Grecs, et ne jalousez pas leurs doctrines. Y a-t-il en effet une de vos institutions qui ne doive à des Barbares son origine ? Ce sont les plus illustres des Telmessiens [1] qui ont inventé la divination par les songes, les Cariens, l'art de prédire l'avenir par les astres, les Phrygiens et les plus anciens Isauriens, celui d'interpréter le vol des oiseaux, les Chypriotes la divination par les sacrifices [2], les Babyloniens l'astronomie, les Perses la magie, les Égyptiens la géométrie, les Phéniciens la transmission du savoir par l'écriture. Ainsi cessez d'appeler inventions vos imitations ! C'est Orphée qui vous a appris la poésie et le chant ; c'est de lui que vous tenez les initiations aux mystères ; ce sont les Toscans qui vous ont enseigné les arts plastiques ; les chroniques en usage chez les Égyptiens vous ont appris à composer des histoires. Vous avez emprunté l'art de la flûte à Marsyas et à Olympos ; or tous deux étaient Phrygiens ; quant à l'art

1. Tatien cite plus bas une de ses sources (Hellanicus) ; est-ce une source directe ? C'est peu probable, et tout ce premier chapitre, ainsi que le second, vient plutôt de manuels (cf. Harnack : *Die Ueberlieferung*, etc. ; — et suprà, p. 38). Le double nom : Τουσκανοί dans le paragraphe sur les lettres et les arts, Τυρρηνοί dans celui sur la musique, indique en dernière analyse deux sources différentes ; mais la conclusion peut n'être vraie que pour le manuel dont Tatien dépend. — Tout ce début a été utilisé par Clément, *Stromates*, I, 16, p. 361 et Grégoire de Nazianze, 4, 109, p. 137.

2. Τὴν θυτικήν. Mot à mot l'*art des sacrifices* ; mais le contexte paraît exiger que l'on interprète cette expression concise au sens de : *divination par les sacrifices* (Harnack : *Die Eingeweideschau*). Le pseudo-Plutarque (*Placita*, V, I) emploie avec le même sens τὸ θυτικόν.

de moduler avec la syrinx, ce sont des paysans qui l'ont imaginé[1]. Les Tyrrhéniens ont inventé la trompette, les Cyclopes l'art du forgeron, et celui d'écrire des lettres-missives, est dû, selon Hellanicus, à une femme qui a régné jadis sur les Perses ; Atossa était son nom[2]. Renoncez donc à cet orgueil, et ne nous opposez pas le faste de votre éloquence, vous qui, vous louant vous-mêmes, ne prenez pas ailleurs que chez vous vos avocats ; c'est cependant au témoignage d'autrui qu'il faut s'en rapporter, quand on est raisonnable. Il faut aussi s'accorder dans l'expression du discours[3]. Or vous êtes les seuls à qui il soit arrivé de n'avoir pas pour commercer entre vous un seul langage. Le dialecte des Doriens en effet n'est pas le même que celui des gens de l'Attique, et les Éoliens ne parlent pas comme les Ioniens ; quand donc un tel désaccord règne entre gens parmi lesquels il ne devrait pas régner[4], je ne sais plus à qui je dois donner le nom de Grec. Mais ce qui est le plus absurde, c'est que vous honorez les langues qui ne sont point

1. J'ai accepté la ponctuation de Schwarz : Φρύγες δὲ οἱ ἀμφότεροι· τὴν διὰ σύριγγος ἁρμονίαν ἄγροικοι συνεστήσαντο. Si, comme on le faisait auparavant, on réunit les deux membres de phrase, on comprend mal la mention de la syrinx après celle de la flûte, et on construit difficilement le mot ἄγροικοι. En construisant isolément le premier membre, on obtient une phrase plus claire et mieux construite (qui a pour équivalent dans l'imitation de Clément : Φρύγες δ' ἤστην) ; il est vrai qu'alors le second membre se rattache mal au sens général du morceau ; c'est une addition superflue, puisqu'il importe peu au raisonnement de Tatien que la syrinx ait été inventée par des *paysans* ; il ne devrait être question que de *Barbares* ; mais Tatien travaille ici sur des notes prises dans un manuel ; et il conserve, dans une sorte de parenthèse, un détail sans rapport direct avec son objet. Nous trouverons ailleurs des cas du même genre. — Par contre il faut probablement garder dans la locution οἱ ἀμφότεροι l'article supprimé par Wilamowitz et Schwartz. Cf. sur cet emploi Jannaris, *an historical greek grammar*, § 1214.

2. Ce racontar provient sans doute des *Persica*, qui n'étaient probablement qu'une partie des Βαρβαρικὰ νόμιμα, et cet ouvrage lui-même n'était peut-être autre chose que celui qui est cité aussi sous le titre περὶ Ἐθνῶν. En tout cas, Hellanicus attribuait toutes sortes d'inventions à cette Atossa légendaire (Müller F. H. G ; Hellanicus, 163 *a*, 163 *b*. Dans le second de ces textes, ἐπιστόλας συντάσσειν a pour équivalent διὰ βίβλων τὰς ἀποκρίσεις ποιεῖσθαι. Müller a omis de citer Tatien et cite (163*a*) seulement la phrase de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, p. 307D) qui n'est qu'un emprunt à Tatien). — Je ne sais si Tatien (ou sa source) ne fait pas, dans tout ce passage, plus d'emprunts à Hellanicus qu'il ne le dit formellement ; car Hellanicus paraît avoir eu la manie de rechercher les premiers inventeurs de tous les arts : cf. le fr. 163 *b*. cité plus haut, et le frg. 113 (d'après Tzetzès, *ad Lykophronis* 460) : Λήμνιοι, ὥς φησιν Ἑλλάνικος, εὗρον ὁπλοποιίαν.

3. Certainement rien n'est plus brusque que ce passage d'une idée à l'autre. Ce saut imprévu n'est pas cependant une preuve suffisante, chez un écrivain comme Tatien, que notre texte présente une lacune, ainsi que l'a pensé Schwartz.

4. La conjecture de Wilamowitz παρ' ὑμῖν ἐν οἷς οὐκ ἐχρῆν (au lieu de παρ' οἷς οὐκ ἐχρῆν), admise par Schwarz, est bien ingénieuse. Mais le texte des manuscrits donne un sens intelligible et ne nécessite pas une correction.

parentes de la vôtre, et que vous servant parfois de termes barbares vous avez fait de votre propre langue un chaos [1]. C'est pourquoi nous nous sommes détachés de votre sagesse, et cependant j'étais un des plus éminents parmi ses représentants [2]. Car, comme l'a dit le comique [3], ce ne sont que « des grapillons, du babil, un gazouillement d'hirondelles, des gâte-métiers », et ceux qui aspirent à cette sagesse crient d'une voix rauque ; leur voix est pareille à celle des corbeaux. Vous avez inventé la rhétorique pour l'injustice et la calomnie, vendant à prix d'argent la liberté de votre parole, et souvent transformant le lendemain en mal ce que vous présentiez comme juste la veille ; vous avez inventé la poésie pour chanter des batailles, les amours des dieux [4], tout ce qui corrompt les âmes.

II. — En effet, qu'a donc produit de si éminent votre philosophie ? Qui donc parmi les plus sérieux de vos philosophes s'est tenu hors de toute superbe ? Diogène, qui affichait son indépendance par la forfanterie de son tonneau, mangea un poulpe tout cru et, saisi par une colique, mourut de son intempérance. Aristippe, qui paradait avec son manteau de pourpre, se livrait à la débauche, sous un masque de gravité [5] ; le philosophe Platon fut vendu par Denys à cause de sa gour-

1. Il est bizarre, quand on songe combien le grec s'est toujours préservé des influences étrangères, combien il a peu ressenti celle même du latin, de voir Tatien lui adresser cette critique. Où en a-t-il pris l'idée ? Vivant en un temps où commence la réaction atticiste, serait-ce de la sévérité avec laquelle les atticistes jugeaient la langue commune qu'il se serait fait ici une arme ? D'autre part il s'est moqué ailleurs de l'atticisme (§ 28).

2. Tatien emploie d'abord le pluriel, ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ, et passe ensuite au singulier, κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ. à cause, sans doute, de la locution σεμνός τις. Toutefois, comme il n'emploie pas le pluriel de majesté ailleurs qu'ici — sauf dans des passages qui peuvent s'entendre de tous ses frères chrétiens autant que de lui-même — il se peut que le pluriel ἀπεταξάμεθα désigne, également ici, les chrétiens ; c'est pourquoi je l'ai conservé dans la traduction.

3. Aristophane, *Grenouilles*, 92.

4. Je garde le texte des manuscrits ; la transposition de καὶ, proposée par Wilamowitz et adoptée par Schwartz, est cependant séduisante (μαχὰς ἵνα συντάσσητε καὶ θεῶν ἔρωτας. *Codd.* — θεῶν καὶ ἔρωτας *W. S.*, le sens est alors : *les combats et les amours des dieux*).

5. Ἀρίστιππος, ἐν πορφυρίδι περιπατῶν, ἀξιοπίστως, ἠσωτεύσατο. Que veut dire περιπατῶν ? Le sens primitif est : se promener. On a généralement compris : *se promener fièrement, en faisant parade de son vêtement de pourpre.* Kukula (*Tatians Apologie*, p. 18-21), notant que περιπατεῖν, par suite du sens qu'ont pris ses dérivés pour désigner l'école péripatéticienne, se prend assez souvent, à l'époque gréco-romaine, avec la nuance : *se promener en enseignant, enseigner*, propose de traduire : *Aristippe, le maître de sagesse au manteau de pourpre.* Tertullien : Aristides in *purpura* sub magnâ gravitatis specie nepotatur (*Apol.*, 46), ne semble pas s'être douté de ce sens ; toutefois, comme il n'y a pas chez lui de participe cor-

mandise, et Aristote, qui dans son ignorance a posé des limites à la Providence et fait consister le bonheur dans ce qui lui plaisait, a commis aussi l'extrême sottise de flatter Alexandre, ce jeune fou furieux[1], qui, tout à fait selon les principes aristotéliciens, fit encager comme un ours ou une panthère son ami qui n'avait pas voulu l'adorer, et le traînait ainsi à sa suite. Certes il se conformait parfaitement aux doctrines de son maître, lui qui montrait sa vaillance et son courage dans des banquets, qui transperçait de sa lance son familier, son intime ami, et puis pleurait, voulait mourir sous prétexte de chagrin, pour ne pas encourir la haine de ses familiers. Je rirais volontiers de ceux qui suivent, aujourd'hui encore, les doctrines de ce maître ; ils disent que ce qui est en dessous de la lune est soustrait à l'action de la Providence, et ils veulent prévoir ce qu'on ne peut prévoir, eux qui sont plus proches de la terre que la lune, placés plus bas que son orbite. Ajoutez que le bonheur ne peut être, selon Aristote, chez ceux qui n'ont ni beauté, ni richesse, ni force corporelle, ni noblesse. Laissons donc ces gens-là philosopher à leur guise !

III. — Je n'approuverai pas non plus Héraclite, qui a dit : « Je me suis instruit moi-même »[2], parce qu'il était autodidacte et orgueilleux, et je ne le louerai pas d'avoir caché son poème dans le temple d'Artémis, pour que la publication en fût faite plus tard avec mystère. Car ceux qui s'intéressent à ces choses[3] disent que le poète tragique Euri-

respondant à περιπατῶν (et comme peut-être ici Tertullien ne dépend pas de Tatien, mais tous deux d'une source commune ; cf. Harnack, *Uberlieferung.*), l'argument n'est pas probant. Cette phrase fait songer à l'anecdote que rapporte Diogène Laërce (II, 8, 78), mais ne s'y rapporte pas exactement. — J'ai gardé le sens généralement reçu, qui paraît plus naturel que celui que propose Kukula.

1. On ne peut conserver la leçon des manuscrits, Ἀλέξανδρόν τε μεμνημένος μειράκιον, qui ne donne aucun sens (Harnack : wohl wissend, dass dieser noch ein Jüngling war. ?), ni lire avec Maran : μὴ μεμνημένος, ou avec Nolte : οὔτι μεμνημένος, ce qui n'est pas plus satisfaisant. Nauck en proposant τὸ μεμηνὸς a reproduit, sous une forme meilleure, une conjecture excellente de Cotelier ; je l'ai adoptée, d'après Schwartz. On ne peut cette fois non plus tirer parti du passage parallèle de Tertullien, qui n'est pas identique : « Aristoteles tam turpiter Alexandro, *regendo potius*, adulatur. »

2. Héraclite disait : ἐδιζησάμην, non ἐδιδαξάμην. Mais il n'est pas sûr que Tatien l'ait cité exactement ; il a pu avoir à l'esprit tel autre fragment ; par exemple : πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει, et faire une confusion entre les deux. Le mot αὐτοδίδακτος qui suit défend la leçon : ἐδιδαξάμην.

3. Cf. Diog. *Laerce*, II, 22, qui rapporte une tradition selon laquelle Euripide aurait fait connaître à Socrate l'ouvrage d'Héraclite. — Le texte des mn. donne τὸ Ἡρακλείτειον σκότος σπουδαίως παραδεδωκέναι. J'ai rendu σπουδαίως par *réussit* à ; παραδεδωκέναι suffit à exprimer l'idée : communiquer au *public*, et la conjecture de Schwartz : τοῖς σπουδαίοις n'est peut-être pas nécessaire, quoiqu'elle soit assez séduisante.

pide, ayant abordé à Éphèse et l'ayant lu, peu de temps après, réussit, de mémoire, à faire connaître au public les ténèbres d'Héraclite. Mais la mort de ce philosophe révéla quelle était son ignorance ; atteint d'hydropisie, comme il pratiquait la médecine, aussi bien que la philosophie, s'étant fait enduire de bouse de vache, il mourut déchiré par cette fiente solidifiée qui fit se contracter tout son corps[1]. Quant à Zénon, qui prétend qu'à la suite du renouvellement du monde par le feu, les mêmes hommes renaîtront pour mener la même existence, par exemple Anytos et Mélétos pour exercer leur métier d'accusateur, Busiris pour assassiner ses hôtes, et Héraclès pour accomplir encore ses exploits, n'en parlons pas : par cette doctrine de l'incendie cosmique, il fait les méchants plus nombreux que les justes, puisqu'il n'y a eu qu'un Socrate, un Héraclès, et quelques autres du même genre, rares et peu nombreux ; les méchants se trouveront donc en bien plus grand nombre que les bons[2]. Et Dieu, selon Zénon, deviendra l'auteur du mal, puisqu'il sera présent dans les cloaques, dans les vers, dans les infâmes. Pour Empédocle, les éruptions volcaniques de la Sicile ont montré sa forfanterie[3] : il n'était pas Dieu, il mentait en prétendant l'être. Je me ris aussi du radotage de Phérécyde, et de Pythagore qui a reçu sa doctrine en héritage, et de Platon qui a imité ce dernier[4], quoiqu'il y en ait qui le nient. Car qui donc voudrait rendre témoignage au mariage cynique de Cratès ? Qui ne préférerait répudier le verbiage insolent que parlent ses pareils, pour se tourner vers la recherche de ce qui est vraiment digne qu'on le poursuive ? Ne nous laissons donc pas entraîner par les solennelles assemblées de tous ces gens-là, amis du

1. La tradition que suit ici Tatien est celle que rapportait Hermippos. Cf. *Diogène Laerce*, IX, 4. κατατεινόμενον δευτεραῖον τελευτῆσαι καὶ ταφῆναι ἐν τῇ ἀγορᾷ.

2. Il faut une ponctuation plus forte entre ces deux phrases que la virgule de Schwartz ; il faut rétablir un point, comme on le mettait avant lui. Tatien a d'abord parlé de l'ἐκπύρωσις ; il en vient assez brusquement — l'idée des méchants plus nombreux que les bons sert de transition — à critiquer le panthéisme stoïcien, l'immanence de la divinité dans les choses les plus viles. — Ἀμάραις, proprement fossés, que l'on rend ici par cloaques, est une expression assez surprenante ; je n'ose toutefois croire qu'il faille la corriger.

3. C'est-à-dire en rejetant l'une de ses sandales ; cf. Diog. Laerce, VIII, 69. — Le membre de phrase : τοῦθ' ὅπερ ἔλεγεν εἶναι κατεψεύδετο ne paraît pas nécessiter une correction. S'il en fallait une, celle que Maran avait proposée : παρ' ὀλιγὸν κατεψεύδετο, il s'en fallut de peu qu'il ne se fît passer pour un Dieu, alors qu'il ne l'était pas (μὴ θεὸς ὤν), vaudrait beaucoup mieux, au moins pour le sens, que celles que propose Schwartz : τοῦτο δι' ὧνπερ (corrigé dans la préface, p. VII, en τοῦτο ᾧπερ), et qui ne permettent pas d'expliquer comment la phrase ὅτι μὴ θεὸς ὤν, etc., se rattache à ce qui précède : τὸ ἀλαζονικὸν... ἀπέδειξαν.

4 Τὴν περὶ τούτου μίμησιν, *Codd.* τούτους, Schwartz. Mais Tatien a pu confondre la construction de περὶ avec l'accusatif et la construction avec le génitif (cf. Jannaris, n° 1640).

bruit plutôt que de la sagesse[1], qui prêchent des doctrines contradictoires et parlent chacun selon l'inspiration du moment. Entre eux les discordes sont nombreuses ; ils se détestent tous les uns les autres ; ils entrechoquent leurs opinions, et par l'effet de leur vanité se choisissent les places éminentes, alors qu'ils ne devraient pas flatter les gouvernants, fût-ce par la raison qu'ils règnent, mais attendre que les grands vinssent à eux[2].

IV. — Pourquoi en effet, ô Grecs, vous faire une arme de la différence des institutions, et la brandir contre nous, comme dans un pugilat[3] ? Si je ne veux pas me conformer aux usages de certains, pourquoi me haïr comme un affreux scélérat ? Le souverain me commande-t-il de payer des impôts ? Je suis prêt à le faire. Un maître me commande-t-il d'obéir et de servir ? Je sais ce qu'est la servitude[4]. Car il faut

1. Je ne crois pas qu'on puisse se dispenser d'adopter avec Schwartz la conjecture de Thirlby : τῶν φιλοψόφων καὶ οὐ φιλοσόφων. Le texte des manuscrits τῶν φιλοσόφων καὶ οὐ φιλοσόφων est inadmissible ; il faudrait, si c'était bien la pensée de Tatien, τῶν φιλοσόφων οὐ φιλοσόφων, sans καὶ. — Cette correction a des conséquences importantes ; car la phrase de Tatien devient ainsi une imitation de Justin (*Apologie*, II, 3) et peut servir d'argument contre la thèse de Harnack (*Altch. L.*, II, p. 286) que Tatien n'a pas mis à profit les écrits de Justin.

2. Toute la fin de ce chapitre est une allusion mordante aux sophistes et philosophes qui furent si bien en cour pendant toute la période antonine. L'expression de cette idée est singulièrement pénible. Par un de ces sauts brusques qui sont si fréquents chez lui et bien faits pour désorienter, Tatien passe de l'idée : que les sophistes se contredisent et se haïssent (μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον, ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς. .) à cette autre idée : qu'ils sont ambitieux et flatteurs διὰ τὴν ἀλαζόνειαν. Le membre de phrase construit avec un participe, qui termine la proposition ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς. τόπους ἐπιλεγόμενοι τοὺς προὔχοντας, indique leur ambition ; il n'y a pas lieu, je crois, de soupçonner avec Wilamowitz (et Schwartz) une lacune. La suite nous montre que les sophistes sont des flatteurs. Le texte n'est pas altéré ; s'il satisfait mal le lecteur, la faute en est à Tatien.

3. J'ai dû, comme ailleurs encore, paraphraser quelque peu. Le texte dit : Διὰ τί γάρ, ἄνδρες Ἕλληνες, ὥσπερ ἐν πυγμῇ συγκρούειν βούλεσθε τὰς πολιτείας καθ' ἡμῶν; mot à mot : comme dans un pugilat, brandir contre nous les institutions (au pluriel, parce que Tatien a dans l'esprit ceci : nous sommes en désaccord, nous chrétiens, avec les institutions de tous les peuples ; nous sommes, à côté des Grecs et des Barbares, une race nouvelle, un τρίτον γένος. Ponschab (p. 18-19) — qui critique avec raison la traduction de τὰς πολιτείας, par *Staatsgewalten* (trad. de *Grœne*) — comprend lui-même : *die Bevœlkerung der Stædte, la population des cités.* Mais il ne peut donner aucun exemple à l'appui de ce sens ; et d'autre part, dans la phrase qui suit, νομίμοις indique clairement que τὰς πολιτείας signifie bien : les institutions. (Tatien n'emploie qu'en ce sens le mot πολιτεία, assez fréquent chez lui, mais, il est vrai, au *singulier* partout ailleurs qu'ici ; cf. l'index de Schwartz.)

4. Τὴν δουλείαν γινώσκω. Le sens est, comme la liaison μὲν γὰρ l'indique dans la phrase qui suit, je sais quelles sont les charges de la servitude et quelles en sont les *limites*.

honorer les hommes conformément à la nature humaine, mais c'est Dieu seul qu'il faut craindre[1], Dieu qui est invisible aux yeux des humains, que leur art ne peut concevoir. C'est seulement si l'on m'ordonne de le renier que je n'obéirai pas ; je mourrai plutôt pour ne pas me montrer menteur et ingrat. Notre Dieu n'a pas de commencement dans le temps, il est seul sans principe et lui-même est le principe de toutes choses. Dieu est esprit ; il n'est pas immanent à la matière ; mais il est le créateur des esprits de la matière et des formes qui sont en elle. On ne peut le voir ni le toucher ; c'est lui qui est le père des choses sensibles et des choses invisibles[2]. Nous le connaissons par sa création, et nous concevons par ses œuvres sa puissance invisible[3]. Je ne veux pas adorer sa création, qu'il a faite pour nous. C'est pour nous que le soleil et la lune ont été créés, comment donc pourrais-je adorer ceux qui sont mes serviteurs ; comment pourrais-je faire des dieux avec du bois et de la pierre ? L'esprit qui pénètre la matière, est inférieur à l'esprit divin ; comme il est analogue à l'âme[4], on ne doit pas lui rendre les mêmes honneurs qu'au Dieu parfait. Il ne faut pas non plus offrir des présents à Dieu, car celui qui n'a besoin de rien ne doit pas être traité par nous comme s'il avait des besoins ; ce serait le calomnier. Mais je vais exposer plus clairement notre doctrine.

V. — Dieu était dans le principe, et nous avons appris que le principe, c'est la puissance du Logos. Car le maître de toutes choses, qui est lui-même le support substantiel[5] de l'univers, était seul en ce sens que la création n'avait pas encore eu lieu ; mais en ce sens que toute la puissance des choses visibles et invisibles était en lui, il renfermait

1. Il doit y avoir là (cf. Ponschab, *l. c.*) un souvenir de la 1re *Epitre* de Pierre, II, 17 : τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε. Tout le développement est probablement aussi inspiré de Justin. Cf. *Recherches*, p. 12.

2. Ἀοράτων, *codd.* Schwartz, d'après Wilamowitz : ὁράτων. Mais Tatien veut parler de la matière d'une part, et ensuite des esprits (anges ou démons). Cf. la formule dans *Acta Justini*, 2 : δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου.

3. Souvenir de *l'Ep. aux Romains*, I, 20.

4. Phrase difficile : manuscrit ὥσπερ δὲ ψυχῇ (*Mutinensis* et *Parisinus* ; ψυχῆ, Marcianus) παρωμοιωμένον ; Schwartz : ὥσπερ δὲ τῇ ὕλῃ... Wilamowitz : ὥσπερ δὲ ψυχὴ τῇ ὕλῃ... Tatien distingue deux sortes d'esprits, et plus bas, chapitre XII (cf. *Recherches*, p. 65), il appelle, en général, celui de la seconde catégorie, ψυχή, par opposition à l'esprit saint. Ici, il semble que, n'ayant pas encore donné de définition précise, il veuille faire comprendre ce qu'il appelle le πνεῦμα τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, cette sorte d'âme du monde, par la comparaison avec l'âme humaine, principe vital du corps. C'est du moins le seul sens qu'on puisse donner au texte, s'il n'est pas altéré ; il l'est peut-être.

5. J'emprunte la traduction (pour le mot d'ὑπόστασις) de Mg. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 210.

en lui-même toutes choses par le moyen de son Logos[1]. Par la

1. Ce passage a été, de l'aveu de tous, altéré ; il répondait mal aux théories orthodoxes de l'époque postérieure (cf. la scholie d'Aréthas qui accuse Tatien d'arianisme). En rétablir sûrement le texte original est ardu. Toutefois, je crois que Schwartz, aidé de Wilamowitz, y a réussi en somme assez bien. Il me paraît certain que dans le 1er membre de phrase : καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν σὺν αὐτῷ τὰ πάντα..., il faut supprimer les mots αὐτὸς ὑπόστασις que je considère comme une glose de καθὸ πᾶσα δύναμις, etc. ; (le glossateur a voulu par le rappel de l'expression de la phrase précédente indiquer le sens), et renoncer à la ponctuation ordinaire qui est celle d'Aréthas, voir la scholie, p. 44-5 de l'édition de Schwartz), c'est-à-dire couper le 1er membre de phrase, non après ἦν, en réunissant σὺν αὐτῷ et τὰ πάντα, mais après σὺν αὐτῷ, en reliant τὰ πάντα à ce qui suit ; on obtient ainsi une proposition : καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τὲ καὶ ἀοράτων ἦν σὺν αὐτῷ, en tant que toute la puissance des choses visibles et invisibles était avec lui (= en lui), qui s'oppose parfaitement à κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν, en tant que la création n'avait pas encore eu lieu, dans la phrase précédente. Dans l'autre hypothèse, en écrivant καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν (outre les difficultés que présentera la proposition principale), on ne peut même pas pour la proposition gouvernée par καθὸ obtenir sans peine le sens que propose Harnack, *Sofern aber jegliche Kraft in ihm lag, und er selbst der Grund (die Hypostase) alles Sichtbaren und Unsichtbaren war*, et qui est celui que suit (en supprimant la conjonction *et*) et en modifiant aussi légèrement la traduction de πᾶσα δύναμις, Mg. Duchesne (*l. c.*) : *mais comme puissance universelle, comme principe substantiel des choses visibles et invisibles*. Car la traduction de Harnack, pour les mots πᾶσα δύναμις (en tant que toutes les forces étaient en lui) ne se peut défendre si le second membre contient les mots αὐτός (sujet) et ὑπόστασις (attribut) ; celle de Duchesne se peut accepter ; alors, en effet, le sujet de ἦν est toujours θεός, Dieu, et πᾶσα δύναμις comme ὑπόστασις sont attributs ; mais il manque une particule de liaison entre δύναμις et ὑπόστασις ; τε, en effet, ne peut être distinct de καὶ et sert à lier étroitement ὁράτων et ἀορατῶν, non à réunir les deux sujets. — Quant à la proposition principale, l'hypothèse de Wilamowitz, que les mots καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, sont une interpolation, me paraît, toute raison dogmatique même mise à part — (*ex seriore fide interpolata*, Wilamowitz dans la note de Schwartz), tout à fait vraisemblable ; car 1° les mots καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ sont inadmissibles après διὰ λογικῆς δυνάμεως, s'ils appartiennent à la même proposition ; et on ne peut les détacher de la proposition qui a pour verbe ὑπέστησεν qu'en coupant, comme on faisait avant Schwartz, le première partie et le milieu de cette phrase si difficile, c'est-à-dire en écrivant : καθὸ... ἦν, σὺν αὐτῷ... τὰ πάντα, σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως (*tout était avec lui, dans sa raison*, Duchesne) ; ce qui pour les mots σὺν... δυνάμεως, donne un sens excellent, mais ne permet plus de se tirer d'affaire avec la fin de la phrase, αὐτὸς καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησεν, qui n'a plus de complément ; 2° que peut signifier, en toute hypothèse, cette dernière partie de la phrase ? Harnarck, en y rattachant διὰ λογικῆς δυνάμεως, a traduit : *Avec lui existait (Mit ihm existirtirte)*, par la *puissance du* λόγος, *aussi le Logos lui-même, qui reposait en lui*. Mais ὑπέστησε ne peut avoir qu'un sens *actif*. Duchesne (en rejetant dans la proposition précédente διὰ λ. δ. — il ne donne de plus — et il en est évidemment de même de Harnack — sa traduction que comme approximative), a rendu : *car c'est avec son Verbe qu'il a tout créé*. Cela vaut beaucoup mieux, mais alors : 1° nous n'avons plus le droit

volonté de sa simplicité, sort de lui le Logos[1], et le Logos, qui ne s'en alla pas dans le vide[2], est la première œuvre du Père. « C'est lui, nous le savons, qui est le principe du monde. Il provient d'une distribution, non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré[3]. » Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux, et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Logos, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de Logos celui qui l'avait engendré. Moi-même, par exemple, je vous parle, et vous m'entendez[4], et moi qui m'adresse à vous, je ne suis pas privé de mon logos parce qu'il se transmet de moi à vous, mais en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous, et comme le Logos, qui fut engendré dans le principe, a engendré à son tour, comme son œuvre[5], en organi-

de nous servir comme complément de τὰ πάντα qui a été utilisé dans la partie médiane de la phrase ; 2° ὑφιστάναι doit avoir le sens actif, mais il ne signifie pas : créer, et, surtout, il ne pourrait le signifier, selon toute vraisemblance, dans un passage où ὑπόστασις est opposée à ποίησις ; il ne peut signifier, comme ὑπόστασις dans la phrase précédente, que la création latente, en puissance ; 3° la mention de la création dans la phrase qui nous occupe viendrait trop tôt. Ce qu'on attend d'abord, c'est la mention de la naissance du verbe, et c'est ce que la phrase suivante (θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος) nous donne en effet ; le membre de phrase que nous discutons réclame donc τὰ πάντα comme complément direct, et tout est clair si, après avoir adopté la ponctuation de Schwartz et l'athétèse de Wilamowitz, on comprend : *il renfermait en lui-même toutes choses par le moyen de son Logos* ; 4° ajoutons enfin que le singulier ὑπέστησεν n'est guère admissible avec le double sujet αὐτὸς καὶ ὁ λόγος ; j'ajoute moins d'importance à la suppression de l'hiatus que l'on évite ainsi. (Sur l'hiatus dans Tatien, cf. *Recherches*, p. 17.)

1. Mg. Duchesne, p. 210, après avoir traduit littéralement, comme je viens de le faire, explique ainsi entre parenthèses : par *la simple volonté*. Mais l'expression dont se sert Tatien, θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ ne peut être ramenée à cette signification. Elle dit plus ; Harnack l'a bien vu quand il a traduit en paraphrasant : *aus einem freien Willensact der Gottheit, deren Wesen nicht zusammengesetzt ist*, c'est-à-dire *par un acte de libre volonté de la divinité, dont l'essence n'est pas composée*.

2. Le Logos *se réalise* à ce moment ; jusqu'alors il était immanent à Dieu ; il s'*extériorise* et devient *la première œuvre du Père*, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός. (Cf. *Ep. aux Colossiens*, I, 15, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.) Sur tout ce passage, cf. *Recherches*, p. 56.

3. Les phrases entre guillemets sont données d'après la traduction de Duchesne (*l. c.*).

4. Ce passage est un de ceux qui ont paru prouver à Kukula que le *Discours* de Tatien a été réellement prononcé. Cf. *Recherches*, p. 3.

5. Je rends ainsi les mots αὐτὸς ἑαυτῷ que ni Harnack ni Duchesne n'ont rendus et qui ont leur valeur. Le monde est la création du Logos comme le Logos est l'œuvre

sant la matière, la création que nous voyons, ainsi moi-même, à l'imitation du Logos, étant régénéré et ayant acquis l'intelligence de la vérité, je travaille à mettre de l'ordre dans la confusion de la matière dont je partage l'origine. Car la matière n'est pas sans principe ainsi que Dieu, et elle n'a pas, n'étant pas sans principe, la même puissance que Dieu, mais elle a été créée, elle est l'œuvre d'un autre, et elle n'a pu être produite que par le créateur de l'univers.

VI. — Et voilà pourquoi nous croyons que les corps ressusciteront après la fin du monde, non pas, comme le veulent les stoïciens, pour que les mêmes choses se produisent sans cesse et périssent selon la succession de certaines périodes, sans aucune utilité, mais, une fois les siècles de ce monde accomplis [1], définitivement, en considération de l'état des hommes seulement, en vue du jugement. Et nos juges ne sont pas Minos et Rhadamanthe, avant la mort desquels, selon la fable, aucune âme n'était jugée, mais celui qui doit nous éprouver, c'est Dieu lui-même, notre créateur. Vous pouvez nous tenir, tant que vous voudrez, pour des bavards et des radoteurs [2]; nous n'en avons cure, puisque nous avons foi à cette doctrine. Car, comme je n'étais pas avant que d'être né et j'ignorais qui je devais être — je n'avais en effet qu'une existence latente dans la matière générale de la chair. — et comme une fois né, moi qui n'existais pas autrefois, j'ai cru à mon existence par suite de ma naissance, ainsi, moi qui suis né, qui par la mort ne serai plus et que nul ne verra plus, je serai de nouveau, de même que je suis né après un temps où je n'étais pas [3]. Si le feu détruit ma misérable chair, le monde conserve cette matière qui s'en est allée en fumée ; si je disparais dans un fleuve ou dans la mer, si je suis mis en pièces par les bêtes féroces, je suis en dépôt dans le magasin d'un maître opulent. Et le pauvre — je veux dire l'athée — ne connaît pas ce dépôt, mais Dieu, le souverain maître, quand il le voudra, reconstitura dans son état ancien la substance qui n'est visible qu'à lui seul.

VII. — Ainsi donc le Logos céleste, esprit né de l'esprit, raison issue de la puissance raisonnable, a créé l'homme à l'imitation du père qui l'a engendré ; il a fait de lui l'image de l'immortalité, afin que, comme l'incorruptibilité est en Dieu, de même l'homme participe à ce

du Père. — J'emprunte à Duchesne l'expression : la création que *nous voyons* pour rendre τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν.

1. Cf. *Ep. aux Hébreux*, 9, 26.

2. Cf. *Actes des Apôtres*, 17-18.

3. Cf. Tertullien, *Apol.*, XLVIII. — Déjà divers textes de Tertullien, *Adv. Prax.*, III, V, VII, IX, peuvent être utilement rapprochés du chapitre précédent, sur le Logos.

qui est le lot de la divinité et possède l'immortalité. Mais avant de fabriquer l'homme, le Logos crée les anges; et ces deux ordres de créatures ont été faits libres, ne possédant pas naturellement le bien qui n'est essentiel qu'à Dieu [1], et qui chez les hommes est réalisé par leur libre volonté ; afin que le méchant soit justement châtié, puisqu'il est devenu coupable par sa faute, et que le juste qui a usé de son libre arbitre pour ne pas transgresser la volonté divine soit loué justement en récompense de ses bonnes actions. Telle est la nature des anges et des hommes ; quant au Logos, comme il avait en lui-même la puissance de prévoir ce qui doit arriver [2], non par l'effet de la fatalité, mais par le choix des libres volontés, il prédisait les aboutissements des choses futures, et il apparaissait par les défenses qu'il prescrivait comme celui qui défend le mal et qui loue ceux qui savent rester bons. Et quand les hommes [3] eurent suivi celui qui, en sa qualité de premier-né, avait plus d'intelligence que les autres, et eurent fait un Dieu de celui qui s'était révolté contre la loi de Dieu, alors la puissance du Logos exclut de son commerce l'initiateur de cette folle défection et ceux qui l'avaient suivi. Et celui-là donc qui avait été fait à l'image de Dieu, l'esprit le plus puissant s'étant retiré de lui, est devenu mortel ; le premier-né est devenu démon, et ceux qui l'ont imité, lui et ses prodiges, ont formé l'armée des démons, et, puisqu'ils avaient agi d'après leur libre arbitre, ils ont été abandonnés à leur sottise.

VIII. — Les hommes sont devenus la matière de leur défection. Ils leur ont enseigné un diagramme des constellations, pareil aux tables dont se servent les joueurs de dés [4], et ont introduit la fatalité, maîtresse souverainement injuste. Car c'est par elle que juges et accusés

1. Le sens de cette phrase n'est pas douteux. Le texte offre une lacune, qu'il est malaisé de suppléer exactement : Τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον, ὃ... πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῷ. Schwartz pense à τέλειον μὲν ἴσμεν ὑπάρχον οὐδαμοῦ; ce qui est excellent pour le sens et a cet avantage que τέλειον s'oppose parfaitement à ἐκτελειούμενον (que j'ai rendu par : réalisé). Kukula propose ὃ <μὲν οὐκ ἔστιν ὄν>... comme rendant mieux compte paléographiquement de la lacune ; — soit, mais on croira difficilement que Tatien ait écrit οὐκ ἔστιν ὄν, et les exemples, prétendus analogues, que cite Kukula (p. 23) ne le prouvent pas.

2. Ici encore je n'ose proposer un supplément certain pour la lacune après τὸ προγνωστικόν. Wilamowitz, κατὰ πᾶν. Kukula (p. 23) : πρὸς τό. Je me demande cependant si au lieu d'une lacune, nous ne serions pas en présence d'une glose, et s'il ne faudrait pas écrire, en supprimant τὸ προγνωστικόν : ἡ δὲ λόγου δύναμις, ἔχουσα παρ' ἑαυτῇ τὸ μέλλον ἀποβαίνειν.

3. Schwartz ajoute à οἱ ἄνθρωποι, ἄγγελοι ; on peut être tenté de le faire, à cause du καὶ qui précède, dans les manuscrits, τὸν ἐπανιστάμενον, et qui est difficilement explicable.

4. L'image du jeu de dés, ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, est déjà dans l'*Epitre aux Ephésiens*, 4, 14, mais en un autre sens.

sont devenus ce qu'ils sont ; meurtriers et victimes, riches et pauvres sont les produits de la même fatalité. Et toute naissance offrit, comme en un théâtre, un divertissement aux démons, dont on peut dire ce qu'a dit Homère : « Un rire inextinguible s'éleva parmi les Dieux bienheureux[1]. » N'est-il pas vrai que les démons eux-mêmes, avec Zeus, leur chef, sont tombés sous le joug de la fatalité, dominés qu'ils sont par les mêmes passions que les hommes[2] ? Car ceux qui viennent contempler les combats singuliers et y prennent parti chacun à leur façon, celui qui contracte mariage, qui séduit de jeunes garçons, qui commet l'adultère, qui rit et se fâche, qui fuit et qu'on peut blesser, comment ne pas le croire mortel ? Et, en révélant ainsi aux hommes leur nature, ils ont excité à leur ressembler ceux qui ont entendu raconter leurs actes. D'ailleurs, comment est-il possible d'honorer des Divinités qui prennent sous leur patronage les doctrines les plus contraires ? Rhéa, que les montagnards phrygiens appellent Cybèle, a prescrit la mutilation des parties viriles, à cause d'Attis, son amoureux ; et Aphrodite se plaît aux unions du mariage. Artémis est magicienne, Apollon est médecin. Après la décapitation de la Gorgone aimée de Poséidon, d'où naquirent le cheval Pégase et Chrysaor, Athéna et Asclépios se partagèrent les gouttes de son sang ; et par elles, l'un guérissait, l'autre au contraire, par l'effet de la même sanie, devint homicide, la belliqueuse[3]. C'est, je pense, pour ne pas diffamer cette déesse, que les Athéniens ont attribué à la Terre le fils né de son union avec Héphæstos, afin que l'on ne crût pas que comme Atalante vaincue par Méléagre, Athéna avait cédé, toute virile qu'elle fût, à Héphæstos. Sans doute, le boiteux, le fabricant d'agrafes et de bijoux en forme de spirales[4], réussit à tromper l'enfant sans mère, l'orpheline, en lui offrant des cadeaux. Poséidon navigue, Arès s'amuse à guerroyer, Apollon est cithariste, Dionysos est tyran à Thèbes, Kronos est tyrannicide. Zeus s'unit à sa fille, et sa fille est grosse de lui. J'en prends à témoins Eleusis et le dragon mystique et Orphée nous disant : « Fermez les portes aux profanes[5]. » Aïdoneus enlève Koré, et ses actes deviennent : « les mystères » ; Déméter pleure sa fille, et les initiés sont les dupes des Athéniens. Dans le sanctuaire du fils de Léto, il y a ce qu'on appelle

1. *Iliade*, I, 599.

2. Avec Wilamowitz, je place cette phrase avant la phrase οἱ γάρ... προυτρέψαντο. Cette transposition rend suffisamment clair et logique un passage où il est inutile de supposer avec Schwartz une lacune. La seule particularité qui subsiste — le passage du pluriel οἱ βλέποντες aux singuliers qui suivent — ne fait pas difficulté ; il ne me semble pas que les objections faites au texte des manuscrits par Schwartz (Préface, page VIII) soient décisives.

3. Les mots ἡ πολεμοποιός (ἡ M. V. ἣ P.) me sont suspects comme à Schwartz.

4. Je traduis par le mot vague bijoux, le sens du mot ἕλικας étant, comme on sait, très controversé (cf. Helbig, l'*Épopée homérique*, trad. fr , p. 354-7).

5. *Orphica*, éd. Abel, p. 144.

l'Omphalos, et cet omphalos est le tombeau de Dionysos. Il faut que je te célèbre à ton tour, ô Daphné ; en triomphant de l'incontinence d'Apollon, tu as montré la vanité de sa divination, puisqu'il n'a pas su se servir de son art pour prévoir ce qui te concernait. Qu'il me dise aussi, le Dieu qui lance au loin ses traits, comment Zéphyre tua Hyacinthe. Zéphyre vainquit Apollon ; tandis que le poète tragique dit : L'air est le véhicule préféré des Dieux[1] », Apollon, vaincu par un faible souffle, perdit son bien-aimé.

IX. — Tels sont ces démons qui ont établi le dogme de la fatalité ! Le moyen dont ils se servirent pour cela, ce fut l'invention du Zodiaque[2]. Les bêtes en effet qui rampent sur la terre, et celles qui nagent dans les eaux et les quadrupèdes habitant sur les montagnes[3], tous les animaux avec lesquels ils vivaient depuis qu'ils avaient été bannis du ciel où ils étaient auparavant, ils les ont jugés dignes des honneurs célestes, pour qu'on crût qu'eux-mêmes habitaient le ciel, et afin de rendre raisonnable, par cet établissement des constellations, la vie privée de raison de ce bas-monde ; de sorte que l'homme prompt à la colère comme l'homme patient, le continent comme l'incontinent, le pauvre comme le riche dépendent également de ceux qui ont fixé les lois de toute naissance[4]. Le dessin du Zodiaque est en effet l'œuvre des dieux. L'astre qui domine à un moment donné éclipse les autres,

1. Nauck, fr. anonyme 471.

2. Les expressions dont se sert Tatien sont ici, comme souvent, singulières et difficiles à rendre. Il dit : στοιχείωσις δὲ αὐτοῖς ἡ ζῴωσις ἦν. Le terme στοιχείωσις signifie proprement agencement, acte de former quelque chose avec un ou des éléments (στοιχεῖον). Dans les Septante (2e *Macc.* VII, 22) il signifie ainsi : constitution du corps humain. Il signifie chez Épicure (*Lettre à Hérodote*, Diog. L. X, 37. = Usener, Epicurea p. 4) *abrégé, résumé*. Schwartz (*Index*) explique : institutio signorum sive astrologicorum sive magicorum quibus fata humana et destinentur et cognoscantur (parce que le mot στοιχεῖον peut servir à désigner une constellation du zodiaque). Mais dans un autre passage, chapitre XVII, Tatien emploie στοιχείωσις dans le second membre d'une phrase où il correspond au verbe δεδημιουργήκασι, employé dans le premier, c'est-à-dire simplement dans le sens d'*œuvre*, et il n'est pas nécessaire de lui donner ici un sens plus spécial. Quant à ζῴωσις, le mot est un substantif verbal dérivé de ζῳόω, rendre vivant ; il ne peut guère ici imaginer que : la création, l'invention des animaux du zodiaque. La phrase est donc bien équivalente (Schwartz, *index*, au mot ζῴωσις) à celle qui est un peu plus bas dans le même chapitre : ἡ γὰρ τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου γραφὴ θεῶν (= δαιμόνων) ἐστι ποίημα. Harnack a rendu ainsi : Ihr Hauptgeschæft aber war dass sie Thiere an dem Himmel versetzten. On peut comparer aussi à cette phrase la première du chapitre VIII : ὑπόθεσις δὲ αὐτοῖς τῆς ἀποστασίας οἱ ἄνθρωποι γίγνονται.

3. Cette énumération rappelle celle du *Cerygma Petri*, dans le fragment cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 5, 39-40 (= Preuschen. *Antilegomena*, p. 52).

4. Il n'y a aucune raison de considérer avec Ponschab (p. 16) cette phrase comme une interpolation.

disent-ils, et celui qui est dominé aujourd'hui l'emportera à son tour une autre fois. Les sept planètes prennent plaisir à suivre le chemin que leur tracent ces astres, comme les joueurs qui déplacent leurs pions[1]. Mais nous, qui sommes supérieurs à la fatalité, au lieu des planètes, ces démons errants, nous avons appris à connaître le maître unique, immuable ; nous ne nous laissons pas conduire par la fatalité, et nous ne reconnaissons pas ses législateurs. Dites-moi, au nom de Dieu : Triptolème sema le blé, et après son deuil Déméter récompensa les Athéniens ; pourquoi n'était-elle pas devenue la bienfaitrice des hommes tant qu'elle n'avait pas perdu sa fille[2] ? On montre dans le ciel le chien d'Erigone, le scorpion qui prêta son aide à Artémis, le centaure Chiron, la moitié d'Argo, l'ourse de Callisto : ainsi donc, avant que chacun d'eux eût accompli les actions susdites[3], le ciel était imparfait ! Qui ne trouvera ridicule qu'on ait placé parmi les astres la figure du Delta, selon les uns à cause de la Sicile[4], selon les autres parce qu'il forme la première lettre du nom de Zeus[5] ? Car pourquoi ne pas honorer aussi dans le ciel la Sardaigne et Chypre ? et pourquoi *les noms* des frères de Zeus, qui ont partagé avec lui l'empire du monde, n'ont-ils pas aussi fourni par la forme de leurs lettres une figure à placer parmi les astres[6] ? Comment Kronos, après avoir été enchaîné et dépouillé de la souveraineté a-t-il reçu la charge de gouverner le cours de la fatalité ? Comment celui qui ne règne plus donne-t-il l'empire[7] ? Renoncez donc à ces sottises, et cessez de pécher parce que vous nous détestez injustement.

X. — On a imaginé cette fable que les hommes[8] peuvent subir des

1. J'ai dû, pour faire entendre le sens, paraphraser le datif αὐτοῖς et substituer aux πεσσοὶ un jeu moderne. Mais je ne crois pas que le texte présente une lacune, comme a pensé Schwartz. Cf. Kukula, p. 23.

2. Pourquoi Déméter est-elle mentionnée ici? Tatien ne le dit pas explicitement, mais le contexte l'indique. C'est parce que, à cause de l'Epi, on l'a parfois identifiée à la *Vierge*, signe du zodiaque (cf. Bouché-Leclerq, *l'Astrologie grecque*, p. 139). — On faisait aussi parfois de la Vierge *Erigone*, et c'est peut-être cette association d'idées qui a amené Tatien à mentionner aussitôt après le *chien* (Sirius, cf. *ibid.*, p. 140).

3. Je n'ai pas accepté la conjecture de Wilamowitz : τάξεις au lieu de πράξεις ; il s'agit bien d'*actions* (cf. supra : les bienfaits de Cérès, le secours donné à Artémis par le scorpion) ; mais Tatien n'a indiqué que quelques-unes de ces actions ; il s'est contenté de nommer Argo ou Kallisto ; ses lecteurs en connaissaient assez l'histoire.

4. Qui est triangulaire.

5. Au génitif Διός.

6. Il manque sans doute dans le texte un mot, comme αἱ προσωνυμίαι (les noms), que propose Schwartz.

7. Entendez : *A ceux qui naissent sous ce signe*. Cf. *Recherches*, p. 44.

8. Il semble bien que pour exprimer ce sens (qui semble nécessaire à cause de καὶ οἱ θεοί dans ce qui suit, qui fait antithèse à ἀνθρώποις) Tatien aurait dû écrire :

métamorphoses ; mais, d'après vous, ce sont les dieux eux-mêmes qui se métamorphosent aussi. Rhéa devient arbre, Zeus serpent, à cause de Pherséphassa, les sœurs de Phaéthon, peupliers, et Latone un vil oiseau[1] ; de là le nom d'Ortygie, donné à l'île qui s'appelle maintenant Délos. Ainsi dites-moi, un Dieu devient cygne, prend la forme d'un aigle, et faisant de Ganymède son échanson, étale ses amours infâmes[2]. Qu'ai-je à faire d'adorer des dieux qui reçoivent des présents et s'irritent si on ne leur en fait pas ? Qu'ils gardent leur fatalité ; je ne veux pas adorer les planètes. Qu'est-ce que la boucle de cheveux de Bérénice ? Où étaient les astres qui la composent, avant la mort de cette reine[3] ? Comment, après sa mort, Antinoüs, sous la forme d'un beau jeune homme, a-t-il été placé dans la Lune ? Qui donc l'y a fait monter ? à moins que pour lui, comme pour les souverains[4], il ne se soit trouvé quelqu'un qui, se parjurant à prix d'argent et se riant des dieux, ait prétendu l'avoir vu monter au ciel, ait été cru sur parole, et, ayant ainsi divinisé son semblable, ait reçu honneurs et récompenses. Pourquoi me dérobez-vous mon Dieu ? Pourquoi déshonorez-vous sa création ? Vous immolez le bélier et vous l'adorez ; le taureau est dans le ciel, et vous égorgez son image. L'Agenouillé[5] foule aux pieds un animal méchant ; et l'aigle qui a dévoré Prométhée, fabricateur des hommes, reçoit vos honneurs. Le cygne est admirable, puisqu'il fut adultère ; ils sont admirables aussi, les Dioscures, qui vivent un jour chacun, et qui ont ravi les filles de Leucippe ! Hélène vaut encore mieux, qui abandonna le blond Ménélas pour suivre Pâris, le riche porteur de mitre ! Celui qui a placé cette courtisane dans les Champs-Elysées était juste et sage[6] ! Mais non, la fille de Tyndare[7] n'est pas plus que les autres

Μεταμόρφωσις ἀνθρώπων μεμυθολόγηται (ἀνθρώποις *codd.*) ; car le datif ἀνθρώποις ne pourrait guère s'expliquer régulièrement que comme complément de μεμυθολόγηται (a été inventée par les hommes). Wilamowitz a voulu rétablir ἀνθρώπων dans le texte ; mais il n'est pas sûr que Tatien n'ait pas commis une incorrection, et que ἀνθρώποις ne signifie pas : pour les hommes, en ce qui concerne les hommes.

1. Une caille, ὄρτυξ ; d'où *Ortygie*.

2. Que l'on lise τὴν παιδεραστίαν avec le *Marcianus*, ou τῇ παιδεραστίᾳ avec le *Mutinensis* et le *Parisinus*, le sens reste le même. Tatien emploie le datif ou l'accusatif avec σεμνύνομαι. Cf. Schwartz, *index*, sub verbo.

3. Il y a ici une erreur de Tatien, car c'est du vivant de Bérénice que Conon (et Callimaque à sa suite) imaginèrent de placer parmi les astres la boucle de cheveux consacrée par la reine, au moment où son époux partait pour une guerre.

4. Il y a sans doute, ici, un second souvenir de Justin (*Apologie*, I, 21 : ὀμνύντα τινὰ προάγετε ἑωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα.

5. La figure du Zodiaque que les Grecs appellent Ἐγγόνασι (Héraklès foulant aux pieds le dragon).

6. Je n'accepte pas plus que Schwartz la lecture Σώφρων, nom propre (acceptée par Harnack).

7. De qui veut parler Tatien ? Est-ce encore d'Hélène, comme l'admet (après

devenue immortelle, et c'est avec raison qu'Euripide nous a représenté Oreste la mettant à mort.

XI. — Comment donc admettrais-je que la fatalité préside aux naissances, quand je vois que tels en sont les ministres? Je ne veux pas régner, je ne veux pas être riche, je dédaigne les honneurs militaires, je hais la débauche, je n'ai cure de naviguer pour assouvir ma cupidité, je ne concours pas pour recevoir des couronnes, j'ai renoncé à la folle gloire, je méprise la mort, je suis au-dessus de toutes les maladies, le chagrin ne dévore pas mon âme[1]. Si je suis esclave, je supporte la servitude; si je suis libre, je ne tire pas fierté de ma naissance. Je vois que le soleil est le même pour tous, et que la même mort menace chacun, qu'il jouisse ou soit misérable. Le riche sème, et le pauvre a sa part de la même moisson; les plus riches meurent; les mendiants voient leur vie circonscrite dans les mêmes limites. Les riches ont plus de besoins, et par leur désir d'obtenir du crédit ils s'appauvrissent, au sein de leur gloire[2], tandis que l'homme très modéré, qui conforme ses

d'autres et dubitativement) Harnack? Le deuxième membre de phrase favorise cette explication, car il fait penser de préférence à l'*Oreste* d'Euripide, où Oreste et Pylade machinent le meurtre d'Hélène (l'allusion de Tatien est d'ailleurs médiocrement exacte, en ce cas, car le meurtre ne s'accomplit pas dans le drame). — S'agit-il plutôt de Clytemnestre? Cette seconde interprétation aurait l'avantage: 1° de donner un sens encore plus exact à ἡ Τυνδαρίς (que rien n'empêche d'ailleurs d'appliquer aussi à Hélène); 2° les particules ἀλλ' οὐδέ en tête de la phrase peuvent fort bien s'expliquer comme amenant la mention d'un nouveau personnage; 3° Euripide a mis en scène dans l'*Électre* le meurtre de Clytemnestre. Mais il est assez difficile de croire que s'il pensait à la femme d'Agamemnon, Tatien eût songé à l'*Electre* d'Euripide seule, plutôt qu'aux *Choéphores* d'Eschyle et à l'*Electre* de Sophocle; tandis qu'Euripide est le seul à nous montrer Oreste préparant le meurtre d'Hélène; c'est cette raison qui rend plus probable la première explication.

1. Harnack a déjà très bien noté que la pensée chrétienne de Tatien garde ici le contact le plus étroit avec le stoïcisme. — D'autre part, souvenir de saint Paul, *Ep. ad. Cor.*, I, 7, 21, dans les mots: Si je suis esclave, etc.

2. Le texte est certainement altéré; le voici: πλειόνων χρῄζουσιν οἱ πλουτοῦντες καὶ δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται πένης δὲ καὶ ὁ μετριώτατος τῶν καθ' ἑαυτὸν υφιέμενος εὐμαρέστερον περιγίνεται. Harnack reconnaît que sa traduction ne le satisfait pas lui-même (und durch ihr Ansehen geniessen sie Ehre), et elle ne répond en effet: 1° ni au sens de la construction avec διὰ et μετὰ; si on isole en effet les mots καὶ δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται, en essayant de leur donner un sens, ce qui est difficile, on pourra construire δι' ἀξιοπιστιας γίνονται, comme on dit διὰ φόβου εἶναι, mais non γίνονται μετὰ τῆς δόξης en faisant de δι' ἀξιοπιστίας un complément circonstanciel; or c'est à cette dernière construction que répond la traduction d'Harnack (Ansehen = ἀξιοπιστία; δόξα — Ehre); nous pouvons donc traduire δι' ἀξιοπιστιας γίνονται, ils ont du crédit, mais alors μετὰ τῆς δόξης est superflu, et l'article ajouté à δόξης surprend; 2° ni au sens général de la phrase prise en son ensemble, où la gloire ne peut intervenir que pour motiver l'avidité des riches. — Ponschab,

désirs à son état, se tire plus facilement d'affaire. Pourquoi donc, esclave de la fatalité te consumer en veilles par amour de l'argent? Pourquoi, toujours sous le coup de la fatalité, sans cesse mourir de désir? Meurs plutôt au monde[1], en renonçant à sa folie, et vis pour Dieu, en renonçant à ton ancienne nature, par la connaissance que tu auras de lui. Nous ne sommes pas nés pour mourir, nous mourons par notre faute. C'est notre libre arbitre qui nous a perdus; nous étions libres, nous sommes devenus esclaves : c'est pour notre péché que nous avons été vendus[2]. Nul mal n'est l'œuvre de Dieu ; c'est nous qui avons produit le mal moral, et nous qui l'avons produit, nous pouvons y renoncer.

XII. — Nous savons qu'il y a deux espèces différentes d'esprits[3], dont l'une s'appelle âme, et l'autre est supérieure à l'âme, est l'image et la ressemblance de Dieu; l'un et l'autre se trouvaient chez les premiers hommes, de façon qu'ils fussent en partie matériels, en partie supérieurs à la matière. Voici ce qu'il en est. On peut voir que toute la constitution du monde et la création dans son ensemble sont nées de la matière, et que la matière elle-même a été produite par Dieu, de telle sorte que, avant d'avoir été distinguée en ses éléments, elle était sans qualité[4] et sans forme, et qu'après cette division elle fut ordonnée

suivi par Kukula (p. 18 et 21) écrit γινόμενοι; ce qui vaut mieux en ce sens que le membre de phrase où la gloire est mentionnée devient bien ainsi *circonstanciel*, comme il le faut, au lieu d'être *principal*; mais outre que l'objection nº 1 supra subsiste, la seconde partie de la phrase totale reste boiteuse; car il est peu croyable que Tatien ait écrit: πένης δὲ καὶ ὁ μετριώτατος pour ὁ πένης καὶ μετριώτατος, ou bien ὁ μετριώτατος πένης ὤν. La faute est donc certainement dans les mots πένης δὲ, comme l'ont bien vu Wilamowitz et Schwartz; mais leur conjecture ...οἱ πλουτοῦντες μετ' ἀξιοπιστίας, καὶ διὰ τῆς δόξης γίνονται πένητες me paraît violente en ce qui concerne l'échange des prépositions et le déplacement de καί. J'ai pensé pour ma part à la leçon suivante à laquelle ma traduction répond : καὶ δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται πενέστεροι, ὁ (δὲ) μετριώτατος (ou καὶ ὁ μ.). (Cf. Pseudo-Xénophon, *Rép. Ath.*, 13 ἵνα αὐτός τε ἔχῃ καὶ οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίγνωνται. — L'ancienne conjecture κἂν — γίνωνται pourrait paraître à peu près satisfaisante, à première vue, bien qu'elle aille en réalité *contre le sens*, si elle ne laissait, comme celle de Kukula-Ponschab, la seconde proposition incorrecte. Quant aux mots ἀξιοπιστία, ἀξιόπιστος, ἀξιοπίστως, que Kukula a longuement commentés, le sens : hypocrisie, dont est tout proche au chapitre II l'adverbe dans la phrase sur Aristippe (cf. la note 5, p. 109) ne leur est pas essentiel, et n'est qu'une nuance que le contexte peut leur donner ; de plus Kukula, suivant à tort en ce point Harnack, accouple γίνονται μετὰ τῆς δόξης, qu'il traduit *zu Ehren gekommen sind*, ce qui est impossible.

1. Souvenir de l'*Ep. aux Colossiens*, II, 20.

2. Souvenir de l'*Ep. aux Romains*, VII, 15.

3. Sur les théories de Tatien dans ce chapitre, cf. *Recherches*, p. 65.

4. Ἄπορον, mot à mot, sans issue (c'est-à-dire : bonne à rien, sans l'intervention divine?) est le texte des manuscrits. Wilamowitz : ἄπειρον. Schwartz (préface) : ἄποιον, adopté par Ponschab, p. 16 ; c'est probablement la vraie leçon.

et réglée. C'est ainsi que le ciel et les astres du ciel sont sortis de la matière ; la terre avec tout ce qui vit sur elle a la même constitution, de sorte que toutes choses ont une commune origine. Cela étant ainsi, il y a des différences dans les choses matérielles : les unes sont plus belles ; les autres, belles en elles-mêmes, sont cependant inférieures aux premières. Car comme la constitution du corps a son unité qui répond à un plan, — c'est là qu'est le principe de son existence[1], — et néanmoins il y a des différences de gloire entre ses parties, l'une étant l'œil, l'autre l'oreille, l'autre la disposition des cheveux, d'autres la disposition des entrailles ou l'assemblage de la moelle, des os et des nerfs, et toutes, malgré leurs différences réciproques, par suite du plan qui les met d'accord, formant une harmonie ; de même, le monde, qui, grâce à la puissance de celui qui l'a créé, possède des parties plus brillantes, et d'autres différentes de celles-là, a reçu de celui qui l'a fabriqué un esprit matériel. Le détail de tout cela peut être compris par ceux qui ne méprisent pas follement les divines révélations, qui, dans la suite des temps, ayant été rédigées par écrit, ont appris la vraie religion à ceux qui les écoutent. Quoi qu'il en soit[2] donc, les Démons, — comme vous les appelez — ayant été formés au moyen de la matière et ayant reçu l'esprit qui vient d'elle, sont devenus débauchés et gourmands ; il en est parmi eux qui ont préféré ce qui est plus pur[3], mais d'autres ont choisi ce qui dans la matière est inférieur, et ils se conduisent conformément à la matière. Ce sont eux, ô Grecs, que vous

1. Phrase encore très obscure. Voici le texte : Ὥσπερ γὰρ ἡ μὲν τοῦ σώματος σύστασις μιᾶς ἐστιν οἰκονομίας, περὶ δὲ αὐτῷ (*sic*, le *Mutinensis* et le *Parisinus*, αὐτό, *le Marcianus*), ἐστι τοῦ γεγενῆσθαι τὸ αἴτιον. Je ne donne ma traduction que comme un à-peu-près, répondant approximativement au sens qu'appelle le contexte. Kukula (p. 24-25) se satisfait peut-être trop facilement en traduisant : diese (= die einheitliche Organisation) ist ja die letzte Ursache seiner Existens. Car μία οἰκονομία, si notre texte est exact, ne peut être le sujet du second ἐστι ; ce sujet, s'il fallait le prendre dans le premier membre de phrase, serait ἡ σύστασις, à quoi on peut ajouter, en suppléant l'idée d'après ce même membre de phrase : μιᾶς οἰκονομίας οὖσα. Avec cette réserve, j'accepte donc en somme le sens proposé par Kukula qui a bien commenté l'ensemble du passage. Mais je ne suis pas sûr que τὸ αἴτιον τοῦ γεγενῆσθαι soit attribut plutôt que sujet, ni que la construction avec περὶ soit ici facile à expliquer (l'emploi du datif, si l'on admet avec Schwartz et Kukula la leçon du *Mutinensis* et du *Parisinus* est en tout cas exceptionnel en prose). Je ne sais donc pas si le texte n'est pas en effet gâté. — Quant à la conjecture de Schwartz que Kukula déclare à tort inintelligible, je crois bien la comprendre ; mais je reconnais qu'elle est trop compliquée.

2. Si cette phrase suivait immédiatement la phrase sur l'organisation du corps et du monde, Kukula serait en droit de lire ὁμῶς pareillement, au lieu de ὅμως. Mais elle en est séparée par la phrase τὰ δὲ καθ'ἕκαστα, etc., après laquelle Tatien peut bien reprendre ὅμως, lecture que les particules δ'οὖν semblent confirmer.

3. Ce sont les bons anges. Aréthas, dans sa scholie, voit ici, sans grande nécessité, une influence platonicienne.

adorez, eux qui sont nés de la matière et qui se sont tant éloignés du bon ordre. Ces démons, poussés à l'orgueil par leur folie et s'étant rebellés, ont osé devenir les ravisseurs de la divinité ; le maître de l'univers les a livrés à leur superbe jusqu'à ce que le monde prenant fin se dissolve, que le juge paraisse, et que tous les hommes qui, par la révolte des démons, se sont détachés de la connaissance du Dieu parfait, reçoivent plus complètement au jour du jugement son témoignage pour l'éternité[1]. Il y a donc un esprit dans les astres, un esprit dans les anges, un esprit dans les hommes, un esprit dans les animaux ; et cet esprit, qui est un et le même, a cependant en lui-même des différences. Nous ne disons pas ces choses du bout des lèvres, ni d'après des conjectures ou des imaginations et avec un appareil sophistique, mais nous reproduisons les paroles d'une révélation divine ; hâtez-vous donc, vous qui voulez savoir ; vous qui ne répudiez pas le Scythe Anacharsis, ne vous scandalisez pas à la pensée de vous laisser instruire par ceux qui suivent une loi barbare. Acceptez nos doctrines, comme l'art divinatoire que vous avez emprunté aux Babyloniens ; écoutez-nous parler aussi bien qu'un chêne prophétique. Et dans tout ce dont je viens de parler (*la divination et l'astrologie*) il n'y a que contrefaçons de démons insensés, tandis que notre enseignement est supérieur à l'intelligence de ce monde.

XIII. — L'âme humaine, en soi, n'est pas immortelle, ô Grecs : elle est mortelle ; mais cette même âme est capable aussi de ne pas mourir. Elle meurt et se dissout avec le corps si elle ne connaît pas la vérité, mais elle doit ressusciter plus tard, à la fin du monde, pour recevoir avec son corps, en châtiment, la mort dans l'immortalité ; et d'autre part, elle ne meurt pas, fût-elle dissoute pour un temps[2], quand elle a acquis la connaissance de Dieu. Par elle-même elle n'est que ténèbres,

1. Je n'ose donner cette traduction comme certaine ; et la phrase est très difficile : καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι διὰ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεως ἐφιέμενοι τῆς τοῦ τελείου θεοῦ γνώσεως τελειοτέραν διὰ τῶν ἀγώνων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως τὴν μαρτυρίαν λάβωσιν. J'ai accepté les deux conjectures de Schwartz ἀφιέμενοι, et αἰώνων, malgré ce qu'a d'assez peu naturel le rapprochement de διά τῶν αἰώνων et de ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. Mais je ne suis nullement sûr que ἀγώνων ne doive pas être maintenu, et que l'idée générale ne soit pas que les bons recevront, à la fin du monde, une récompense plus complète parce qu'ils auront plus lutté. Alors, il est vrai, je ne comprends plus πάντες οἱ ἄνθρωποι... ἐφιέμενοι qui ne peut être équivalent à οἱ ἄνθρωποι ou τῶν ἀνθρώπων οἱ ἐφιέμενοι. De plus διὰ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεως paraît incompréhensible. En résumé la 1re partie de la phrase, par ces mots διὰ, etc. me semble favorable au texte des manuscrits ἀφιέμενοι, et ce texte s'accorde mal avec la seconde, surtout avec διὰ τῶν ἀγώνων si on conserve ἀγώνων, et même avec τελειοτέραν. C'est une contradiction dont je n'arrive pas à sortir ; et j'avoue ne pas avoir la clef de cette phrase.

2. Sur cette théorie de Tatien cf. *Recherches*, p. 71.

et rien de lumineux n'est en elle, et c'est là ce qui a été dit[1] : « Les ténèbres ne reçoivent pas la lumière. » Ce n'est donc pas l'âme qui a sauvé l'esprit ; elle a été sauvée par lui ; et la lumière a reçu les ténèbres, en tant que la lumière de Dieu est *logos*, et que l'âme ignorante est ténèbres. C'est pourquoi l'âme livrée à elle-même s'abîme dans la matière et meurt avec la chair ; mais si elle possède le concours de l'esprit divin, elle ne manque plus d'aide ; elle monte vers les régions où la guide l'esprit, car c'est en haut qu'il a sa demeure, et c'est en bas qu'elle a son origine. Or dès l'origine l'esprit fut associé à l'âme ; mais il l'abandonna quand elle ne voulut pas le suivre. Elle gardait une étincelle de sa puissance ; séparée de lui, elle ne pouvait voir le parfait ; elle cherchait Dieu et dans son erreur elle se forma des dieux multiples, suivant les contrefaçons du Démon. L'esprit de Dieu n'est point en tous ; mais en quelques-uns qui vivent justement il est descendu, s'est uni à leur âme, et par ses prédictions a annoncé aux autres âmes les choses cachées ; et celles qui ont obéi à la sagesse ont attiré en elles l'esprit auquel elles sont apparentées, tandis que celles qui ne l'ont pas écoutée et qui ont répudié le ministre du Dieu qui a souffert se sont montrées les ennemies de Dieu plutôt que ses adoratrices.

XIV. — C'est ainsi que vous êtes, vous aussi, ô Grecs, habiles en paroles, insensés dans vos pensées ; vous avez préféré le pouvoir de plusieurs à la monarchie, croyant bon de suivre les démons comme s'ils étaient forts[2]. Comme les brigands féroces ont coutume de triompher de leurs semblables à force d'audace, ainsi les démons qui débordent de méchanceté, ont trompé à force d'erreurs et de prestiges vos âmes abandonnées à elles-mêmes. Pour eux, ils ne meurent pas facilement, car ils n'ont pas de chair ; mais tout en vivant ils font œuvre de mort et meurent eux-mêmes autant de fois qu'ils enseignent le péché à ceux qui les suivent, en sorte que ce qui fait leur supériorité sur les hommes actuellement, je veux dire : ne pas mourir comme eux, étant toujours leur apanage, quand arrivera l'heure du châtiment, ils ne participeront pas à la vie éternelle ; ils ne la recevront pas, en échange de la mort dans l'immortalité qui sera leur lot[3]. Comme nous-

1. *Évangile de saint Jean*, I, 5.

2. ἰσχυροῖς, sans doute par souvenir (comme l'a vu Schwartz, *index* v. δαίμων) de Mathieu, 12, 29.

3. Texte : ὥσθ' ὅπερ ἐστὶν αὐτοῖς περιττὸν ἐν τῷ νῦν, μὴ ὁμοίως τοῖς ἀνθρώποις ἀποθνήσκειν, τοῦθ' ὁπόταν μέλλωσι κολάζεσθαι παρὸν αὐτοῖς οὐ μεθέξουσιν ἀϊδίου ζωῆς ἀντ. θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες. Je n'ai pas ponctué la partie de la phrase qui fait difficulté. Je crois que Kukula, p. 26-28, quoiqu'il me paraisse s'être trompé sur deux points, a travaillé ici assez efficacement à la solution de la difficulté. La conjecture de Willamowitz πικρὸν au lieu de παρὸν admise par Schwartz n'est ni nécessaire, παρὸν n'étant pas suspect par lui-même, ni suffisante, puisqu'il faut la compléter en supposant une lacune. J'admets avec Kukula que μεθέξουσιν et

mêmes, à qui mourir est facile actuellement, nous devons recevoir ensuite ou bien l'immortalité avec la félicité ou bien la peine avec l'immortalité; ainsi les démons, qui ne se servent de leur vie présente que pour pécher, et qui ne font que mourir dans leur vie, conserveront plus tard aussi la même immortalité, pareille, en son essence, à celle qu'ils avaient tant qu'ils vivaient, mais pareille par sa qualité à celle des hommes qui auront conformé leur conduite aux lois que les démons leur avaient données pendant qu'ils vivaient[1]. Et certes chez les

μεταλαμβάνοντες ont le même complément, ἀϊδίου ζωῆς; mais je ne puis admettre que l'on puisse suppléer ἔσται avec παρόν; ni par conséquent que μεθέξουσιν soit le datif du participe futur; on a, si μεθέξουσιν est une 3e personne d'indicatif futur, une fin de phrase qui signifie : ils ne participeront pas à la vie éternelle, [la] recevant en échange de la mort dans l'immortalité [qu'ils recevront]; cette dernière expression, assurément très cherchée, signifie à peu près la même chose que τὸ λυπηρὸν μετ' ἀθανασίας dans la phrase suivante; et si θανάτου est employé ici pour désigner non un anéantissement, mais un châtiment, qui est comme une mort, c'est par le besoin de l'antithèse avec ἀϊδίου ζωῆς que l'expression est amenée; chez un sophiste subtil comme Tatien, cette interprétation, pour forcée qu'elle paraisse, ne me semble pas dépasser les limites du possible. Ζωή ne signifiant pas seulement vie dans l'expression ἀϊδίου ζωῆς, mais vie *bienheureuse*, plénitude du bonheur, θανάτου, qui en est l'opposé, peut fort bien avoir le sens de plénitude du malheur, privation entière de la félicité. Mais alors comment construire le membre de phrase qui précède? Je crois que Tatien a écrit τοῦτο... παρὸν αὐτοῖς, *accusatif absolu*, sur le modèle des constructions connues avec ὄν, ἐξόν, παρόν (bien que dans ces sortes de constructions παρόν soit pris au sens de : étant possible); et j'accorde à Kukula que cette phrase — bien que je modifie sur deux points l'interprétation qu'il en donne — est une de celles qu'il vaut mieux interpréter que corriger. Ponschab (p. 16) a vu déjà comment il faut construire παρόν, mais sa traduction des mots : ἀντί θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες : « sie haben keinen Antheil an dem ewigen Leben, *das sie um den Preis des Sterbens in der Ewigkeit eintauschten* », outre que ἀντὶ θανάτου n'a jamais pu signifier θανάτου ἀντὶ τῆς ἀϊδίου ζωῆς, répondrait à μεταλαβόντες, non au participe présent.

1. Texte : ἕξουσιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῆς παρ' ὃν ἔζων χρόνον κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις τοῖς κατὰ γνώμην διαπραξαμένοις ἅπερ αὐτοῖς παρ' ὃν ἔζων χρόνον νενομοθετήκασι. Je ne réussis pas à voir comment le texte primitif — sûrement altéré — était conçu, et à voir clairement par quelle faute — ou par quelles fautes, car il y en a peut-être plusieurs — il a été gâté. Laissons de côté les dittographies possibles. Μὲν étant assuré par la concurrence des trois manuscrits, dans la série κατὰ μὲν τὴν σύστασιν, et ne pouvant ni être changé en δὲ (Otto), ni être interprété au sens de μὴν (Kukula), une lacune peut être considérée comme certaine. Je n'oserais pas avec Schwartz déplacer les mots κατὰ — σύστασιν et supprime le premier ὁμοίαν, mais Schwartz par sa conjecture indique bien le sens réclamé. On peut, si on ne le suit pas sur ces deux points, ponctuer après ἀθανασίαν (ἕξουσιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν (ils auront toujours = ils conserveront) la même immortalité), expliquer ensuite ὁμοίαν... κατὰ μὲν τὴν σύστασιν, semblable... quant à son essence (= quelques lignes plus haut : θνήσκουσι μὲν οὐ ῥᾳδίως, σαρκὸς γὰρ ἀμοιροῦσι), et supposer qu'après le second ὁμοίαν est tombée une ligne, qui équivalait, *pour le sens*, à

sectateurs des démons, dont la vie est courte, les variétés du péché s'épanouissent avec moins de richesse que chez les susdits démons dont la culpabilité devient plus grande à cause de l'infinie durée de leur existence.

XV. — Il faut donc que nous cherchions à retrouver maintenant ce que nous avions autrefois, mais que nous avons perdu ; que nous unissions notre âme à l'esprit saint et que nous réalisions le concours conforme à la volonté de Dieu. Or l'âme humaine est formée de plusieurs parties, et non simple. Car elle est composée, de sorte qu'elle se peut voir par le moyen du corps[1] ; par elle-même en effet, elle ne se pourrait jamais voir sans le corps, et la chair non plus ne ressuscite pas sans l'âme. Car l'homme n'est pas, comme le prétendent les dogmatiseurs à la voix de corbeau, un être raisonnable, capable de recevoir l'intelligence et la science[2] : on montrerait, selon cette théorie, que les êtres privés de raison peuvent recevoir l'intelligence et la science ; mais l'homme est seul l'image et la ressemblance de Dieu, et j'appelle homme non celui qui se conduit comme les animaux, mais celui qui s'est éloigné bien loin de l'humanité pour se rapprocher de Dieu lui-même. J'ai développé tout cela plus exactement dans mon *traité sur les animaux* ; mais maintenant ce qu'il faut dire, c'est ce que signifie : être l'image et la ressemblance de Dieu. Ce qu'on ne peut comparer, ne peut être rien d'autre que l'être en soi ; ce qu'on compare n'est rien autre que l'analogue. Or le Dieu parfait est incorporel, et l'homme est chair ; l'âme est le lien du corps, et le corps le contenant de l'âme. Qu'un tel composé soit comme un temple, Dieu veut y habiter, par le moyen de l'esprit supérieur[3] ; mais quand cet assemblage n'est point tel, l'homme ne l'emporte sur la bête que par la parole articulée ; pour le reste, il mène la même vie, n'étant pas la ressemblance de Dieu. Quant aux démons, ils n'ont point de chair ; leur constitution est spirituelle comme celle du feu et de l'air. Seuls donc ceux qui sont habités par l'esprit de Dieu peuvent apercevoir les corps des démons ; les autres ne le peuvent pas,

ceci : ὁμοίαν [δὲ κατὰ τὸ λυπηρὸν (expression que je reprends quatre lignes plus haut) τῆς ἐπικειμένης τοῖς] ἀνθρώποις.

1. Elle est dans toutes les parties du corps, qui est composé, et donc composée comme lui.

2. Tatien ne se réfère ici qu'à son propre traité *sur les animaux* (ou sur les *Êtres vivants* ?) ; mais je crois que ce passage est encore un de ceux où l'on peut sentir l'influence de Justin ; cf. le *Dialogue contre Tryphon*, au début. Voir *Recherches*, p. 11, sur ce point. — C'est une idée très malheureuse de Ponschab (p. 16) que de vouloir transposer la phrase : « Car l'homme...... de Dieu lui-même » après la phrase suivante.

3. Souvenir de saint Paul (I. *Cor.* : 3, 16 ; 6, 19. II. *Cor.* : 6, 16. *Éph.* : 2, 22. — l'esprit supérieur (πρεσβεύοντος, cf. 41, 2, τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν) par opposition à la ψυχή.)

je dis les psychiques[1]. L'inférieur en effet ne peut avoir la compréhension du supérieur. C'est pourquoi l'essence des démons n'admet pas le repentir: ils sont des reflets de la matière et du mal, et la matière a voulu s'emparer[2] de l'âme; c'est conformément au libre arbitre qu'ils ont donné des lois de mort aux hommes; mais les hommes, après la perte de l'immortalité, ont vaincu la mort par la mort de la foi[3], et grâce au repentir, ils ont reçu la faveur de l'élection, selon la parole qui a dit : « puisqu'ils ne sont qu'inférieurs de peu aux anges[4] ». Il est possible à quiconque a été vaincu de vaincre, en répudiant le principe de la mort. Quel est ce principe ? Ceux des hommes qui aspirent à l'immortalité pourront le voir facilement[5].

XVI. — Les démons qui donnent des ordres aux hommes ne sont pas les âmes des trépassés. Comment en effet deviendraient-elles actives, séparées du corps, après la mort, à moins qu'on ne croie que l'homme, insensé et impuissant pendant sa vie, puisse recevoir après qu'il a cessé de vivre une force plus active; mais cela n'est pas, comme nous l'avons montré ailleurs, et il est difficile de croire que l'âme immortelle, gênée par les organes du corps, devienne, après s'être séparée de lui, plus intelligente. Or les démons, conjurés, dans leur malice, contre les hommes, séduisent par des machinations diverses et trompeuses leurs esprits attirés vers le bas, de sorte qu'ils ne peuvent prendre leur essor pour le voyage céleste. Mais nous, d'une part, nous n'ignorons pas les choses de ce monde, et vous, de l'autre, vous pouvez facilement comprendre les choses divines, si (la puissance) qui rend les âmes immortelles vient à vous[6]. Il arrive parfois aussi que les démons soient vus par les psychiques, parce qu'ils se montrent eux-mêmes aux hommes, pour les persuader de leur puissance, ou pour leur nuire comme à des ennemis, faux amis qu'ils sont, hostiles en réalité, ou pour fournir à ceux qui leur ressemblent l'occasion de les adorer. S'ils le pouvaient, ils auraient attiré à eux le ciel avec tout le reste de la création; ils n'en font rien, car ils ne peuvent pas; mais à l'aide de la matière inférieure ils combattent la matière qui leur est semblable[7]. Si

1. Par opposition (comme souvent chez les gnostiques) à ceux qui ont reçu l'Esprit, aux *pneumatiques*; mais Tatien n'emploie pas ce dernier terme.

2. La conjecture de Ponschab, p. 16, ὕλη.... ἠθέλησαν, n'est pas nécessaire, me semble-t-il ; mais elle est séduisante.

3. C'est-à-dire en *mourant au monde* par la foi.

4. Psaume VIII, 5.

5. Qu'il n'y ait ici rien à changer au texte des manuscrits, Kukula l'a bien vu (p. 4).

6. Il manque dans le texte un mot comme δυνάμεως; la leçon ὑμῖν dans le 2e membre de phrase est la seule que donnent les manuscrits, et il n'est pas douteux qu'il n'y ait opposition entre ἡμᾶς et ὑμῖν, τὰ ἐν κόσμῳ et τὸ θεῖον.

7. C'est-à-dire les hommes.

donc on veut les vaincre, qu'on répudie la matière; armé de la cuirasse[1] de l'esprit céleste, on peut préserver tout ce qu'elle protège. Vous savez que la matière dont nous sommes faits est sujette à des maladies et à des désordres; quand il s'en produit, les démons s'en attribuent les causes; ils surviennent, quand le malaise nous a saisis. Il arrive aussi que ce soient eux qui, par l'ouragan de leur malice, jettent le trouble dans l'état de notre corps; alors, quand le verbe de la puissance divine vient à les frapper[2], la crainte les chasse, et le malade est guéri.

XVII. — En ce qui concerne les sympathies et les antipathies de Démocrite[3], que dire, sinon que, pour employer l'expression proverbiale, le philosophe d'Abdère raisonne comme un Abdéritain? Comme celui qui a donné son nom à cette ville — c'était, nous dit-on, l'ami d'Héraclès — fut dévoré par les chevaux de Diomède; ainsi celui qui ne parle que du mage Ostanès[4], quand viendra le jour final, sera livré en pâture au feu éternel. Et vous aussi, si vous ne cessez votre rire, vous partagerez le châtiment des charlatans. Ainsi, ô Grecs, écoutez-moi comme si ma voix venait d'en haut[5], et ne prêtez pas, railleurs que vous êtes, votre propre folie au héraut de la vérité. Le mal n'est pas chassé par une antipathie[6]; l'insensé n'est pas guéri par une amulette. Il s'agit ici de l'intervention[7] des démons; le malade, l'amoureux, celui que possède la haine, celui qui veut se venger, les prennent pour auxiliaires. Voici quelle est la nature de leur artifice. Comme les caractères de l'écriture et les lignes qu'on forme avec ces caractères ne peuvent exprimer l'idée par eux-mêmes et ne sont que des signes que les hommes ont inventés pour représenter leurs pensées, d'après la composition différente desquels ils reconnaissent le sens qui a été attribué aux lettres, selon leur ordre, ainsi toutes les espèces de racines qu'on emploie, l'usage magique des nerfs et des os n'ont aucune efficacité par eux-mêmes. Ce n'est là que l'appareil dont se servent les démons dans

1. Cette métaphore vient de saint Paul (*Éph.*, 6, 11. I. *Tim.*, 5, 8. II. *Cor.*, 10, 4).

2. C'est l'exorcisme.

3. L'ouvrage de Démocrite περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν était apocryphe. Cf. Süsemihl (*Geschichte der alexandrinischen Literatur*, I, p. 483).

4. C'est-à-dire : Démocrite.

5. Cette phrase semble contenir un souvenir d'un passage du *Clitophon* souvent imité par les moralistes postérieurs à Platon et par les apologistes chrétiens. Cf. Clitophon. 407 *b*. et Justin : *Ap.*, II, XII, 7.

6. Cf. 1re partie, p. 45.

7. La traduction d'Otto : *aggressiones*, pour ἐπιφοιτήσεις, fait contresens. Ici Tatien ne parle plus, comme au chapitre précédent et comme il le fera encore plus bas, des maladies causées par les démons, de la possession, mais du concours qu'ils prêtent, par la magie, à leurs adorateurs.

leur méchanceté ; ils ont fixé l'usage particulier de chacune de ces recettes, et quand ils voient les hommes disposés à accepter l'aide qu'ils leur donnent par ce moyen, ils réussissent à les asservir en les secourant [1]. Est-il donc honorable de se mettre au service de l'adultère ? Est-il bon de venir à l'aide de la haine ? Et doit-on attribuer à la matière plutôt qu'à Dieu le secours apporté aux insensés ? C'est par ruse que les démons détournent les hommes de la vraie religion, les faisant avoir foi en des herbes et des racines ; mais si Dieu avait créé ces choses pour faire ce que veulent les hommes, il aurait créé des choses mauvaises, tandis qu'il a créé tout ce qui est bien, et que c'est la malice des démons qui a abusé pour faire le mal de ce qui est dans le monde ; tout ce qui rentre dans la catégorie du mal est leur œuvre, non celle de l'Être parfait. Comment, si je n'ai fait aucun mal pendant ma vie, un débris de mon cadavre, quand je serai réduit à l'inaction, débris privé de mouvement et même de sensation, produirait-il un effet sensible ? Comment celui qui est mort de la mort la plus lamentable pourrait-il servir à la vengeance de quelqu'un [2] ? S'il en était ainsi, n'aurait-il pas commencé par se protéger contre son propre ennemi ? S'il peut venir en aide à autrui, il sera bien plutôt encore son propre vengeur.

XVIII. — La médecine et toutes ses formes ne sont qu'artifices du même genre. Si l'on est guéri par la matière parce qu'on croit en elle, on le sera mieux encore par la puissance de Dieu si l'on y a foi [3]. Car, ainsi que les poisons sont des composés matériels, de même les remèdes sont de la même essence. Si nous rejetons les mauvais éléments de la matière [4], certains souvent, au moyen de l'union de quelqu'un de ces éléments mauvais avec d'autres, bons par eux-mêmes [5], entreprennent de guérir et peuvent abuser de choses mauvaises en vue du bien. Et

1. Le texte est ici très difficile ; ὑπολαμβάνοντες (que Wilamowitz a voulu corriger en συλλαμβάνοντες) ne peut s'expliquer que si on le prend dans un sens rare, autorisé seulement par Hippocrate, 452-3, celui de : *secourir un malade*.

2. Ce sont les *biæothanatoi*, comme l'on disait : ceux qui sont morts de mort violente et dont les âmes étaient évoquées de préférence dans les conjurations magiques. Cf. Tertullien, *De anima*, 57.

3. Tatien parle ici comme un *christian scientist*. Sur cette thèse de Tatien, cf. *Recherches*, p. 46. (Cf. aussi saint Augustin, *De doct. chr.*, 45.)

4. Ce sont les poisons (δηλητήρια), dont il vient d'être question, et Tatien passe ensuite aux remèdes qu'il ne condamne pas moins. — Le texte est ici douteux. La correction de l'indicatif παραιτούμεθα en l'optatif (faite par Schwartz) n'est peut-être pas nécessaire ; on est plus tenté d'écrire ἐπιτηδεύσουσι au lieu de ἐπιτηδεύουσι ; quant à ἄν καταχρήσονται (Schwartz, κἄν), la tournure est si incorrecte, qu'il est douteux que Tatien ait pu l'employer. — Cf. sur ce passage, Kukula, p. 29.

5. ἐφ' ἕτερον (le mélange d'une chose mauvaise) avec une d'autre espèce, par opposition à τὴν φαυλοτέραν ὕλην.

comme celui qui a pris son repas avec un brigand, sans être brigand lui-même, partage son châtiment pour avoir mangé avec lui, de la même façon celui qui n'est pas méchant, mais s'est associé au mauvais, s'en servant en vue de ce que l'on juge bon, sera puni par Dieu, le souverain juge, pour cette association. Car pourquoi celui qui a foi dans l'organisation de la matière ne veut-il pas avoir foi en Dieu? Pourquoi n'as-tu pas recours au maître le plus puissant, et préfères-tu te soigner comme un chien, au moyen de l'herbe, ou comme un cerf au moyen de la vipère, comme un porc au moyen des écrevisses ou comme un lion au moyen des singes[1]? Pourquoi diviniser les éléments du monde? Pourquoi te faire invoquer comme un bienfaiteur par le prochain que tu guéris? Obéis à la puissance du Logos: les démons ne guérissent pas, ils captivent les hommes par ruse, et l'admirable Justin[2] a dit justement qu'ils sont comparables à des brigands. Car, comme ceux-ci ont coutume de faire des captifs et de les rendre ensuite à leurs parents moyennant rançon, ainsi ces prétendus dieux se glissent dans les membres de certains hommes, puis par des songes font croire en leur puissance, ordonnent aux malades de paraître en public, à la vue de tous, et après avoir joui des éloges qu'on leur décerne[3], ils s'envolent hors du corps de ces malades, mettent un terme à la maladie qu'ils avaient eux-mêmes causée et rétablissent les hommes en leur état primitif.

XIX. — Vous donc qui n'avez pas l'intelligence de ces choses, laissez-vous instruire par nous qui savons, vous qui prétendez[4] dédaigner la mort et pratiquer l'abstinence. Vos philosophes sont si loin de se soumettre à cette discipline qu'il en est qui reçoivent de l'empereur six cents pièces d'or par an[5] sans utilité; pour ne pas même laisser pousser leur barbe gratuitement. Crescens par exemple[6], qui avait fait

1. Ce sont là des exemples d'ἀντιπάθειαι. Cf. Pline, *Hist. nat.*, XXV, 8; Elien, *Hist. var.*, I, 9; Plutarque, *Symp.*, II, 7.

2. Ce mot de Justin ne se retrouve pas dans les écrits conservés. L'emprunt à Justin porte sans doute non pas seulement sur le mot λῃσταί (déjà plusieurs fois employé antérieurement par Tatien en parlant des démons) mais aussi sur le commentaire qui suit. La phrase de Tatien a été citée par Eusèbe, *H. E.*, IV, 16, 7.

3. Wilamowitz a bien corrigé le texte en rétablissant ici ἐγκωμίων pour ἐγκοσμίων; il n'est pas impossible qu'il y ait là, comme il l'a pensé, une allusion à la maladie d'Aristide. — Tertullien s'est peut-être inspiré de ce passage (*Apologétique*, XXII: « Lædunt enim primo; dehinc remedia præcipiunt ad miraculum nova sive contraria; post quæ desierunt lædere, et curasse creduntur. »

4. Schwartz pense qu'il y a ici une lacune et supplée quelque chose comme παύεσθε δὲ avant λέγοντες. Bien que la phrase soit — si on n'admet pas cette lacune — trop concise et obscure, peut-être est-il permis de croire avec Kukula, p. 5, que λέγοντες peut se rattacher à ἐκπαιδεύεσθε.

5. Allusion aux chaires d'État, créées par les Antonins.

6. Passage cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, 16, 8. Sur ce texte et l'explication qu'en

son nid dans la grande ville, surpassait tous les autres par sa pédérastie et était très adonné à l'avarice. Lui donc, qui conseillait le mépris de la mort, craignait tellement la mort lui-même qu'il fit son possible pour nous y précipiter, Justin et moi, comme si elle était un mal, parce que Justin qui prêchait la vérité savait convaincre les philosophes de mauvaises mœurs et de tromperie. C'est bien plutôt vous seuls que le philosophe eût dû poursuivre[1] ! Aussi bien, si vous prétendez, d'accord avec nos doctrines, qu'il ne faut pas craindre la mort, n'allez pas mourir, comme Anaxarque, par une folie d'orgueil humain ; devenez plutôt contempteurs de la mort à cause de la connaissance de Dieu ! L'organisation du monde est belle, mais la vie dans le monde est mauvaise, et, comme dans les panégyries[2] on peut y voir applaudir ceux qui ignorent Dieu. Qu'est-ce que la divination ? Comment vous laissez-vous égarer par elle ? Elle se met pour vous au service de vos ambitions mondaines. Voulez-vous combattre ? Vous prenez comme conseiller de vos meurtres Apollon. Voulez-vous enlever une jeune fille ? Vous demandez aussi à la divinité de vous aider. Si vous êtes malade par votre faute, vous voulez, comme Agamemnon[3], avoir avec vous dix dieux comme conseillers. Une femme[4], après avoir bu une

a donnée Harnack, cf. *Recherches*. Je lis ὡς κακῷ ; mais il est certain que l'état primitif du texte, altéré dès l'époque d'Eusèbe, ne peut se rétablir tout à fait sûrement. — L'expression ἐννεοττεύσας, qui est assez singulière, est inspirée de Platon, *Lois*, 949 C, et, comme remarque justement Schwartz, peut remonter à Justin même, plus souvent inspiré par Platon que Tatien.

1. Τίνας δ'ἄν καὶ διῶξαι (M. P., καὶ διῶξαι δὰν V.) τὸν φιλόσοφον (τῶν φιλοσόφων, une main récente du *Parisinus*) ὅθεν (εἴωθεν P.), etc. Harnack a laissé en blanc cette phrase difficile. Wilamowitz, suivi par Schwartz, écrit : τίνας δ'ἄν καὶ ἔδει, etc. Gebhardt : τίνας δ'ἀνάγκη διῶξαι. Kukula, p. 5, τίνας δ'ἄν δέον..., et il explique : « *Qui donc* [*si quelqu'un méritait d'être poursuivi à cause d'une contradiction manifeste entre ses doctrines et ses actes*] *aurait eu le devoir de traîner en justice le philosophe* (διῶξαι = ἐγκαλεῖν), *si ce n'est vous seuls* [*qui cependant ne poursuivez jamais que nous* ?]. Mais (outre que δέον paraît moins bon que καὶ ἔδει ou ἀνάγκη), si l'une de ces corrections rétablit bien le sens de la phrase, on ne peut voir dans τὸν φιλόσοφον que le sujet, non le complément de διῶξαι. Crescens s'est attaqué à Justin et Tatien, croyant que ceux-ci craignent la mort. A qui aurait-il dû s'attaquer ? A vous, au contraire, à vous seuls, *s'il voulait s'attaquer à des gens qui craignent la mort ; car, quoique vous en disiez, n'ayant pas nos raisons, à nous chrétiens, de croire à l'immortalité future, vous la craignez*. Voilà le seul sens que je parvienne à tirer de cette phrase ; ce qui me paraît le défendre, c'est que διῶξαι ne semble pouvoir être que l'équivalent des mots de la phrase précédente : τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, et réclame par conséquent le même sujet (τὸν φιλόσοφον = Crescens) ; mais il est sûr que tout le début de ce chapitre est assez peu clair.

2. La comparaison du monde avec une panégyrie est classique chez les moralistes grecs. Cf. Epictète, II, 14, 23, etc.

3. *Iliade*, II, 372.

4. La Pythie.

certaine eau et respiré la fumée de l'encens, entre en délire, et vous prétendez qu'elle prophétise. Apollon était devin et maître des prophètes ; il se trompa lui-même au sujet de Daphné. Un chêne, dites-moi, prophétise, et des oiseaux aussi prédisent l'avenir ; vous êtes donc inférieurs aux bêtes et aux arbres ! Vous auriez profit à devenir un morceau de bois prophétique, et à porter des ailes, comme les habitants de l'air ! C'est celui même qui te rend avare, qui te prédit ce qui concerne ta fortune ; c'est celui qui suscite des discordes et des guerres qui te prédit la victoire à la guerre. Si tu sais être supérieur à tes passions, tu mépriseras toutes les choses du monde. Nous qui sommes tels, ne nous détestez donc pas ; répudiez les démons, et écoutez le Dieu unique. Tout a été fait par lui, et rien n'existe sans lui [1]. Si les plantes ont du poison, c'est par notre faute qu'il en est ainsi. Je puis vous montrer la raison d'être de cela [5] ; écoutez, celui qui a la foi comprendra.

XX. — Si vous vous laissez guérir par des remèdes (je vous l'accorde par indulgence), il faut en rendre témoignage à Dieu. Le monde nous attire encore, je le sais, et c'est par faiblesse que je recherche la matière. C'est l'esprit parfait qui donne des ailes à l'âme ; celle-ci, l'ayant rejeté, est venue se blottir [6] à terre, comme un poussin ; elle a abandonné la vie céleste pour désirer le commerce des choses inférieures. Les démons ont été chassés de leur demeure primitive, le premier homme et la première femme ont été bannis de la leur ; les uns ont été précipités du ciel, les autres de la terre, non de cette terre-ci, mais d'une autre plus belle. Et il faut maintenant que, désirant retrouver notre état ancien, nous sachions répudier tout ce qui nous fait obstacle. Le ciel n'est pas infini, ô homme ; il est fini et a des limites ; au-dessus de lui, ce sont les mondes [4] supérieurs, qui ne connaissent pas les changements des saisons — causes des diverses maladies — et qui, jouissant toujours d'un climat heureusement tempéré,

1. Citation abrégée du verset de l'*Ev. de* saint Jean, I, 3.

2. Ce passage a été définitivement corrigé par la belle conjecture de Gebhart : οἰκονομίαν, pour εἰκόνα μίαν.

3. Je lis avec Schwartz ἔπτηξεν, conjecture excellente de Wilamowitz, pour ἔπτη.

4. Le mot dont se sert Tatien, αἰῶνες (*siècles, mondes*) est un de ceux qu'il a en commun (comme celui de *psychiques*) avec les gnostiques. Ce qui donne ici un tour particulier à la description qu'il nous fait de l'au-delà, c'est qu'elle est influencée par les deux idées qui sont en même temps présentes à son esprit : celle de l'état primitif de l'homme et celle de son état futur, qui sera la restitution de l'état primitif ; celle par conséquent du paradis terrestre et du paradis proprement dit. Le rapprochement que l'on a fait souvent entre ce texte et le passage célèbre de la 1re *Epitre* de Clément (ch. xx) : Ὠκεανὸς ἀνθρώποις ἀπέραντος καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι, est séduisant à première vue, mais sans portée réelle ici.

voient sans discontinuité durer le jour, et une splendeur inaccessible aux hommes. Ceux qui ont composé des descriptions de la terre, ont fait la description des contrées jusqu'aux limites que l'homme peut atteindre, et, ne pouvant parler de ce qui est au delà et qu'on ne peut connaître, ils en ont attribué la cause aux marées, aux mers dont les unes sont vertes d'algues, les autres boueuses, aux régions dont les unes sont torrides, les autres froides et glacées. Mais nous, nous avons appris ce que nous ignorions par la bouche des prophètes, qui, persuadés que l'esprit céleste associé à l'âme possédera un jour l'immortalité, dont se revêtira la nature mortelle, prédisaient tout ce qu'ignoraient les autres âmes[1]. Et il est possible à tous ceux qui sont nus d'acquérir cette parure et de retourner à leur ancienne parenté.

XXI. — Car nous ne délirons pas, ô Grecs, et ce ne sont pas des sottises que nous prêchons, quand nous annonçons que Dieu a pris la forme humaine. Vous qui nous insultez, comparez vos fables à nos récits. Athéné, dit-on, se métamorphosa à cause d'Hector en la personne de Déiphobe[2] ; à cause d'Admète, Phébos à la longue chevelure, fit

1. Je ne change rien au texte de cette phrase très discutée : ἡμεῖς δὲ τὰ ὑφ'ἡμῶν ἀγνοούμενα διὰ προφητῶν μεμαθήκαμεν, οἵτινες ἅμα τῇ ψυχῇ πεπεισμένοι (κεκτημένοι, le *Marcianus*, mais πεπεισμένοι en marge), ὅτι πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος τὴν ἀθανασίαν (τὴν ἀθανασίαν en marge du *Parisinus* ; κεκτήσεται, corrigé de κεκτήσετε par la 2[e] main du Marcianus) κεκτήσεται, τὰ ὅσα μὴ ἐγίνωσκον αἱ λοιπαὶ ψυχαὶ προὔλεγον. — La tradition manuscrite n'offre donc que peu de prises au soupçon et ne favorise que médiocrement la conjecture de Schwartz, πεπεισμένοι πνεῦμα... εἰς τὴν ἀθανασίαν κεκτῆσθαι, ou celle de Wilamowitz : κεκτημένοι πνεῦμα... θνητότητος τὰ ὅσα. C'est cette dernière qu'il faut discuter au point de vue du contexte, car elle répond à cette impression, très naturelle, qu'on peut avoir en lisant le nom des prophètes ; ne va-t-il pas être fait mention de l'*inspiration qu'ils reçoivent du Saint-Esprit* ? Mais elle se heurte — en laissant de côté toute autre objection — à la difficulté d'expliquer alors les mots ἐπένδυμα τῆς θνητότητος, qui eux ne prêtent à aucun soupçon et qui ne peuvent guère, je crois, signifier l'inspiration. Inspirés de saint Paul, 1[re] *Corinth.*, 15, 53 ; 2[e] *Corinth.*, 5, 1, ils évoquent plutôt l'idée de l'ἀθανασία ou de l'ἀφθαρσία, de la vie éternelle, vêtement que reçoit la nature mortelle. On est ainsi ramené au texte que les manuscrits nous donnent et selon lequel j'ai traduit (ma traduction est l'équivalent de celle de Harnack) ; et ce sens, si on y regarde de plus près, paraît bien être celui que réclame le contexte, tout ce développement étant introduit par la phrase où Tatien invite les hommes à poursuivre le rétablissement de leur état primitif (καὶ χρὴ λοιπόν..., etc.), et conclu par le rappel de la même idée, avec des termes analogues (τὴν συγγένειαν τὴν ἀρχαίαν), unis à d'autres (ἐπικόσμημα — γυμνητεύοντι —) qui ne laissent guère de doute sur le sens du mot ἐπένδυμα plus haut. — (Je ne puis comprendre comment Ponschab croit expliquer (p. 17) ce passage en supprimant πνεῦμα comme interpolé et en donnant à κεκτήσεται pour sujet ψυχή ; comment explique-t-il les mots ἅμα τῇ ψυχῇ en les rattachant à πεπεισμένοι ?

2. *Iliade*, XXII, 226.

paître les bœufs ; l'épouse de Zeus alla trouver Sémélé, sous la forme d'une vieille femme. Quand vous répétez de tels contes, comment pouvez-vous nous railler ? Votre Asclépios est mort, et celui qui dans une seule nuit, à Thespies, déflora les cinquante vierges, a péri par la flamme du bûcher à laquelle il se livra lui-même. Prométhée, enchaîné au Caucase, a été châtié en récompense du bienfait qu'il avait rendu aux hommes. Zeus est envieux selon vous, et, voulant causer la perte des hommes, il cache le sens du songe qu'il envoie[1]. Aussi rappelez-vous vos propres histoires, et acceptez les nôtres, ne fût-ce qu'à titre de fables pareilles aux vôtres[2]. Mais nous n'avons point perdu le sens ; ce sont vos légendes qui sont vaines. Si vous parlez de la naissance des dieux, vous prouvez par là qu'ils sont mortels. Et pourquoi Héra n'enfante-t-elle plus ? A-t-elle vieilli, ou bien n'a-t-elle plus personne pour vous le faire savoir ? Croyez-moi donc, ô Grecs, et ne voyez pas dans vos dieux des allégories. Si vous tentez de le faire, la divinité telle que vous la concevez s'évanouit pour vous comme pour nous. Car ou bien les démons étant tels qu'on le dit sont mauvais par leur nature, ou bien ramenés à une interprétation physique, ils ne sont pas tels qu'on le dit. Mais adorer la substance des éléments matériels, je ne me laisserai pas persuader et je ne persuaderai pas autrui de le faire. Métrodore de Lampsaque[3] dans son livre sur *Homère* raisonne bien naïvement, quand il ramène tout à l'allégorie. Car il dit que ni Héra, ni Athéna, ni Zeus ne sont ce que croient ceux qui leur ont consacré des enceintes et des temples, mais sont des substances de la nature et des forces organisatrices des éléments. Et de même pour Hector, Achille, Agamemnon, tous les Grecs ou Troyens en un mot, avec Hélène et Pâris, vous direz qu'ils sont de même nature, qu'ils ont été imaginés par le poète et qu'aucun d'eux n'a réellement vécu. Mais nous n'avons avancé cela que sous forme d'hypothèse ; car il ne serait pas respectueux de mettre en comparaison notre conception de la divinité avec celle qu'en ont ceux qui se roulent dans la matière et le bourbier.

XXII. — Quels enseignements en effet reçoit-on chez vous ? Qui ne rirait de vos assemblées solennelles, qui sont placées sous le patronage de méchants démons et précipitent les hommes dans l'infamie ? J'ai vu souvent — et je me suis étonné de voir, et à mon étonnement a

1. Allusion au songe du second livre de l'*Iliade*. L'expression κρύπτει τὸν ὄνειρον est concise, et il n'est pas impossible qu'il y ait une lacune. Ce n'est pas sûr cependant et la conjecture de Wilamowitz : Ζεὺς... κρύπτει τὸ πῦρ καὶ πέμπει τὸν ὄνειρον, bien que fort ingénieuse, n'est pas certaine, parce que la phrase sur Prométhée offre un sens complet ; d'autre part, les mots φθονερὸς ὁ Ζεύς peuvent la favoriser ; je reconnais qu'ils s'appliquent moins bien à l'histoire du songe.

2. Ici je crois qu'on peut être plus affirmatif en rejetant l'hypothèse d'une lacune.

3. Le disciple d'Epicure. Cf. *Diog.*, L. II, 3, 7.

succédé le dédain — un homme qui était autre intérieurement qu'il ne feignait extérieurement d'être, se pavanant, se disloquant de toutes façons, tantôt jetant des regards étincelants, tantôt ployant les mains avec souplesse, pareil à un possédé, à travers son masque de plâtre, tantôt paraissant en Aphrodite, tantôt en Apollon ; en ce seul homme je voyais un accusateur de tous les dieux, un abrégé de la superstition, un bouffon qui parodiait les actions héroïques, un acteur de meurtres, un interprète d'adultères, un trésor de folie, un professeur de débauche, un prétexte à condamnations capitales[1]. Et je le voyais applaudi par tous ; mais moi je le répudiais, lui qui n'est que mensonge, en son impiété, en son art, comme en sa personne[2]. Mais vous, vous êtes la proie de ces gens, et vous outragez ceux qui ne veulent pas s'associer à vos coutumes. Je ne veux pas rester bouche bée en présence d'un chœur qui chante, et je ne veux pas m'assimiler à celui qui s'incline[3] et se meut contre nature. On nasille et on débite des choses honteuses, on fait des mouvements inconvenants, et vos filles et vos fils contemplent ceux qui sur la scène enseignent l'adultère. Elles sont belles, vos salles d'audition qui publient tout ce qui s'accomplit criminellement dans la nuit, et réjouissent les auditeurs parce qu'on y profère des paroles honteuses. Ils sont beaux, vos poètes qui par le geste comme par le discours trompent ceux qui les écoutent !

XXIII. — J'ai vu des hommes alourdis par l'entraînement[4], traînant en quelque sorte le fardeau de leurs chairs ; des récompenses et des couronnes les attendent ; les agonothètes les appellent non pour un acte de bravoure, mais pour une compétition qui n'est qu'insolence et discorde ; j'ai vu couronner[5] celui qui frappait le plus fort. Les spec-

1. Καταδικαζομένων ἀφορμήν. Cela surprend au premier abord. Mais la conjecture de Wilamowitz κορδακιζομένων est difficile à défendre ; après κιναίδων παιδευτήν, ἀφορμήν, avec un mot du même genre que κιναίδων, convient évidemment assez mal. Que veut dire Tatien ? Fait-il allusion, comme on l'a pensé, aux accès de fureur contre les chrétiens qui se produisaient parfois au sein des foules pendant les spectacles ? (Tertullien, *de Spect.*, 26 : illic in nos quotidiane leones expostulantur...) ou bien à la condamnation de Socrate et aux *Nuées* ? Les deux allusions sont possibles : la première tirerait plus de vraisemblance du fait que la description de Tatien se rapporte directement aux spectacles de son temps ; il nous peint, en traits à la Tertullien, les acteurs de mimes ou de pantomimes. Mais un souvenir classique à la fin de cette peinture réaliste n'est pas non plus impossible.

2. Kukula, p. 30, me paraît avoir très bien vu que καὶ τὴν ἀθεότητα, καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ τὸν ἄνθρωπον sont compléments de ψευδόμενον, non de παρῃτησάμην, comme le voulait l'explication traditionnelle, encore suivie par Harnack.

3. Faut-il traduire νεύειν par *cligner de l'œil* ? (Harnack : *dem Zwinkern*), ou bien : *se courber, s'infléchir* ? Le voisinage de κινουμένῳ est en faveur du second sens.

4. La préparation aux jeux.

5. Schwartz n'a pas eu sans doute d'autre raison que l'hiatus pour marquer une

tateurs siègent pour applaudir, les adversaires[1] combattent sans motif, et nul ne descend leur prêter aide. Et ce ne sont là que les moindres maux ; qui n'hésiterait à dire les pires ? Des gens, qui font profession de paresse se vendent eux-mêmes pour être égorgés — conséquence de leur débauche. Celui qui a faim se vend, et le riche achète les meurtriers. Avez-vous raison de faire ces choses ? Vos magistrats réunissent l'armée des assassins, annonçant publiquement qu'ils vont entretenir des brigands ; et ils font paraître ces brigands en public, et tous vous courez[2] au spectacle, vous y devenez les juges aussi bien de la méchanceté de l'agonothète que des gladiateurs eux-mêmes. Celui qui n'a pas pu assister au meurtre s'afflige de n'avoir pas été condamné à devenir le spectateur de ces scélératesses. Vous sacrifiez des animaux pour en manger la viande, et vous achetez des hommes pour offrir à votre âme la vue d'hommes qui s'égorgent entre eux[3]; vous la nourrissez, contre toute piété, du sang versé. Le brigand du moins tue pour voler, tandis que le riche achète des gladiateurs pour tuer.

XXIV. — A quoi me sert l'acteur furieux du drame d'Euripide, quand il vient m'annoncer le parricide d'Alcméon ? Il n'a plus son apparence ordinaire, il ouvre grandement la bouche, il brandit en tous sens son glaive, il crie, il brûle, il porte un vêtement sauvage. Laissons-là les fables d'Hégésias et Ménandre le versificateur[4].... Qu'ai-je à

lacune entre ἀνδραγαθίᾳ et ὕβρεως. Il n'y a donc pas de motif suffisant (cf. p. 17) de l'admettre, et, comme καὶ τὸν μᾶλλον πλήκτην στεφανούμενον se rattache sans difficulté à εἶδον, la correction στεφανουμένων (Kukula, p. 30) n'est pas nécessaire. (Kukula n'a pas vu que ce qui a fait naître le soupçon de Schwartz, ce doit être l'hiatus.)

1. On est surpris, dans le texte reçu, de voir désigner les gladiateurs par le mot πυκτεύοντες, qui désigne proprement les pugilistes, et on est surpris également que Tatien parle *deux fois*, à peu près dans les mêmes termes, des spectateurs (οἱ μαρτυροῦντες καθίζονται ; puis plus bas : ἐπὶ τὴν θέαν σύνιτε). Je crois donc que la phrase que j'ai rendue par *les spectateurs*, etc. (καὶ τούτοις οἱ μαρτυροῦντες) se rapporte aux pugilistes du commencement du chapitre, et je l'ai rétablie à la place qui me semble être la sienne. Elle a pu être déplacée par l'erreur d'un copiste ou d'un réviseur qui aura conclu à tort du mot μονομαχοῦσι (μονομαχοῦσί τε οἱ πυκτεύοντες) qu'il s'agit déjà des gladiateurs.

2. Manuscrits συνίετε ; Wilamowitz, σύνιτε ; Ponschab, p. 17, συνίζετε.

3. Tatien joue sur les mots κρεωφαγία et ἀνθρωποσφαγία.

4. Ἐρρέτω καὶ τὰ Ἡγησίου μυθολογήματα καὶ Μένανδρος τῆς ἐκείνου γλώττης ὁ στιχοποιός. Cette phrase est une véritable énigme, dont je ne réussis pas mieux que mes prédécesseurs à deviner le mot. J'ai laissé, sans les traduire, les mots τῆς ἐκείνου γλώττης auxquels je ne vois pas de sens. La mention de Ménandre après Euripide est toute naturelle, si c'est le poète comique qui est le στιχοποιός en question. Mais quel est l'Hégésias dont Tatien parle ici, et quel est le rapport qu'il établit entre Hégésias et Ménandre? Parmi les divers Hégésias que nous connaissons, un sculpteur, un cynique (cf. Süsemihl, *Geschichte der griechischen*

faire d'admirer l'aulète pythique[1] et, à l'exemple d'Aristoxène[2], de m'occuper du Thébain Antigénide? Nous vous abandonnons tout ce qui est inutile; et vous, ou bien croyez à nos doctrines, ou, comme nous vous cédons les vôtres, cédez-nous les nôtres[3].

Literatur in der Alexandrinerzeit, t. I, p. 31), un auteur d'écrits sur l'agriculture cité par Varron (cf. *ib.*, p. 847), le cyrénaïque surnommé Πεισιθάνατος (*ib.*, p. 13), et l'orateur asiatique Hégésias de Magnésie, ces deux derniers sont les seuls assez importants pour que Tatien ait pu songer à eux. Mais il ne peut être question du *Pisithanate* (μυθολογήματα); quant à l'orateur, ce mot de *fables* peut lui convenir; il était aussi historien, et on le comparaît, pour son amour de l'extraordinaire, à Ctésias et à ses pareils (cf. Süsemihl, t. II, p. 465). Mais quel rapport pourrait-il y avoir entre Ménandre et Hégésias? J'en ai trouvé, en cherchant bien, un, à la rigueur. Hégésias passe pour avoir imité Charisios (at Charisii vult Hegesias esse similis, dit Cicéron dans le *Brutus*, 83, 286), et d'autre part il y avait des gens qui prétendaient que Ménandre était le véritable auteur des discours attribués à Charisios (*Quintilien*, X, 1, 70. Nec nihil profecto viderunt qui orationes, quæ Charisii nomine eduntur, a Menandro scriptas putant. — J'emprunte ces textes à Süsemihl, t. II, p. 461). Tatien aurait-il confondu Hégésias et Charisios? Ou bien voudrait-il que Charisios étant le modèle d'Hégésias, celui-ci dépendît ainsi lui-même de Ménandre? Mais je vois à cette hypothèse toutes sortes de difficultés; 1° je vois mal ce que viennent faire ici, où l'on n'attend que la mention de *fables dramatiques*, les récits merveilleux d'Hégésias l'historien; 2° je ne puis donner un sens aux mots Μένανδρος τῆς ἐκείνου γλώττης ὁ στιχοποιός. Le texte doit être altéré, sans que je voie exactement comment. — La variante Ἡγησιλάου du *Parisinus* paraît moins autorisée que la leçon des deux autres manuscrits; ceux qui l'ont préférée (comme Harnack) ne l'ont fait sans doute que parce qu'elle prête à la correction souvent proposée : Ἀκυσιλάου. Mais la mention d'Acusilaos n'est pas non plus ce qu'on attend ici. Quant à Ἡγησιλάου même, il n'y a rien à en tirer, malgré l'existence d'un philosophe de l'Académie qui a porté ce nom (Süsemihl, t. I, p. 127). — S'il ne paraissait bien probable que Μένανδρος ὁ στιχοποιός est le comique, on pourrait se demander si cette phrase irritante, au lieu de se rattacher au morceau sur Euripide, n'introduit pas le suivant, sur les aulètes? Hégésias (ou Hégésilaos) serait-il un aulète? Sa γλώττα serait-elle la *languette* de sa flûte? Je me risque à exprimer toutes les imaginations qui me sont venues en tête, au cas où l'une d'elles pourrait mettre sur la voie de la solution quelqu'un de plus subtil que moi. — Il est encore question (*Athénée*, 620 d.) d'un Hégésias dont on nous raconte ceci : Ἰάσων ἐν τρίτῳ περί τῶν Ἀλεξάνδρου Ἱερῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φησίν ἐν τῷ μεγάλῳ θεάτρῳ ὑποκρίνασθαι Ἡγησίαν τὸν κωμῳδὸν τὰ Ἡσιόδου; μυθολογήματα pourrait s'entendre de quelque chose de pareil, mais τῆς ἐκείνου γλώττης?

1. Je lis avec Wilamowitz et Schwartz Πυθικὸν pour μυθικόν.

2. Aristoxène de Tarente, le célèbre théoricien de la musique, auteur d'un Περὶ αὐλητῶν.

3. Je lis (contre Schwartz et avec Kukula, p. 7) ἢ πείσθητε τοῖς δόγμασιν ἡμῶν (avec le *Marcianus* et la 2e main du *Parisinus*), ἢ κατα τὸ ὅμοιον τῶν ἡμετέρων ἡμῖν ἐκχωρήσατε (ἡμετέρων, 2e main du *Parisinus*). Harnack a accepté la leçon ἡμῶν dans le 1er membre de phrase (ihr aber mœgt entweder unseren Lehren Glauben schenken) et je ne vois pas qu'on puisse contester qu'elle seule donne un sens satisfaisant; mais faut-il lire, comme il l'a fait (et comme la tradition manuscrite y

XXV. — Que font donc de grand et d'extraordinaire vos philosophes? Ils laissent une de leurs épaules découverte[1], portent une longue chevelure, laissent croître leur barbe, ont des ongles comme des bêtes féroces, et, alors qu'ils prétendent n'avoir aucun besoin, à l'exemple de Protée[2] il leur faut le corroyeur pour leur besace, le tisseur pour leur manteau, et le bûcheron pour leur bâton, sans parler des riches[3] et des cuisiniers pour leur gourmandise. Homme qui rivalises avec le chien, tu ignores Dieu, et tu descends à l'imitation d'animaux sans raison[4]. Mais toi qui cries si fort en public et en imposes aux autres, tu sais défendre tes propres intérêts[5], et, si on ne te donne pas raison, tu réponds par des insultes; la philosophie est pour toi un art d'acquérir. Tu suis les doctrines de Platon : le disciple d'Epicure se dresse en protestant contre toi; tu veux au contraire[6] te rattacher à Aristote, et un disciple de Démocrite t'injurie. Pythagore prétend avoir été jadis Euphorbe et est l'héritier de la philosophie de Phérécyde; Aristote

incline, je l'avoue) ὑμετέρων dans le 2e? On est tenté d'abord de croire que l'antithèse doit être entre ἡμῶν et ὑμετέρων, je le reconnais. Mais sera-t-on satisfait du sens qu'adopte Harnack : oder was das næmliche ist, — uns die eurigen preisgeben? Cette répétition n'est-elle pas trop plate? Κατὰ τὸ ὅμοιον ne veut sans doute pas dire que ἐκχωρήσατε = πείσθητε, mais le rapproche de παραχωροῦμεν ὑμῖν τὰ μὴ ὠφέλιμα, le sens étant : mais vous, ou bien convertissez-vous, ou bien faites comme nous, c'est-à-dire cédez-nous nos dogmes, tolérez-nous comme nous vous tolérons (ἐκχωρεῖν τινί τινος ne peut d'ailleurs signifier que céder quelque chose à quelqu'un).

1. Mot à mot : *ils négligent une de leurs épaules* (que le pallium ou le τρίβων laisse nue). Cf. Cyprien. *De bono patientiæ* : exserti et seminudi pectoris inverecunda jactantia.

2. Le célèbre cynique, le *Peregrinus* de Lucien.

3. Qui les invitent à leur table. Le texte est donc clair et n'a pas besoin d'être corrigé.

4. La correction ἀλόγων pour ἄλογον, donnée par Schwartz d'après Wilamowitz, s'impose; mais Maran l'avait déjà bien vu (et Harnack à sa suite).

5. Ὁ δὲ κεκραγὼς μετ' ἀξιοπιστίας ἔκδικος γίνῃ σαυτοῦ. Ἔκδικος, terme qui appartient à la langue ecclésiastique, signifie proprement *vengeur*. Il est employé déjà chapitre XVII (à la fin, à propos des *Biæothanati*). L'explication que donne Kukula (p. 21-22) de ce passage, à propos du mot ἀξιοπιστία, est tout à fait artificielle et tirée par les cheveux : la traduction de Harnack : *du wiederlegst dich selbst, tu te contredis toi-même*, est beaucoup trop libre. Ἔκδικος γίνῃ σαυτοῦ ne peut signifier littéralement que : *tu te venges toi-même, tu prends ta défense toi-même* (cf. la phrase du chapitre XVII), et ce qui suit : κἂν μὴ λάβῃς, λοιδορεῖς, explique très bien le sens. — Harnack a rapproché la fin de la phrase : καὶ γίνεταί σοι τέχνη τοῦ πορίζειν τὸ φιλοσοφεῖν de la 1re ép. à Timothée, 6, 5, νομιζόντων πορισμόν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. Le rapprochement est intéressant, mais il ne prouve pas que Tatien ait pensé à ce texte de saint Paul. On peut se demander si Tatien n'a pas voulu renvoyer aux païens l'injure adressée quelquefois aux chrétiens : χριστέμποροι.

6. Je garde le texte des ms. πάλιν τ'εἶναι. Schwartz a lui-même retiré (*index* : *sub verbo* πολιτεύεσθαι) sa conjecture : πολιτεύεσθαι.

combat l'immortalité de l'âme. Vos écoles se transmettent des enseignements contradictoires; en désaccord avec vous-mêmes, vous entrez en lutte contre ceux qui savent s'accorder entre eux. On dit que le Dieu parfait est corporel; je dis qu'il est incorporel. On dit que le monde est indissoluble; je dis qu'il se dissoudra. On dit que l'incendie final reviendra périodiquement; je dis qu'il aura lieu une fois pour toutes. On dit que nous aurons pour juges Minos et Radamanthe; je dis que ce sera Dieu lui-même. On dit que l'âme seule sera immortelle; je dis qu'elle partagera l'immortalité avec la chair à laquelle elle est unie. Quel mal vous faisons-nous, ô Grecs? Pourquoi détestez-vous comme les derniers des scélérats ceux qui suivent la parole de Dieu? Chez nous nul ne mange de la chair humaine; vous qui vous laissez persuader de telles choses, vous êtes de faux témoins; c'est chez vous que Pélops sert de festin aux Dieux, qu'il devient le mignon de Poséidon, que Kronos dévore ses fils et que Zeus avale Thétis.

XXVI. — Cessez de parader avec les discours d'autrui, et, comme le geai, de vous parer de plumes qui ne sont pas les vôtres. Si vous rendiez à chaque cité ce qui est son apport dans vos doctrines, vos sophismes seraient impuissants. Vous cherchez ce qu'est Dieu et vous ignorez ce que vous êtes. Vous regardez bouche bée vers le ciel, et vous tombez dans l'abîme. Les exposés qui sont dans vos livres[1] ressemblent à des labyrinthes, et leurs lecteurs au tonneau des Danaïdes. Pourquoi divisez-vous le temps, en distinguant entre le passé, le présent, le futur? Comment le futur peut-il passer, si le présent est? Comme ceux qui naviguent, croient, dans leur ignorance, à mesure qu'avance le navire, que les montagnes courent, ainsi vous ne comprenez pas que c'est vous qui passez, et que le temps demeure, tant que celui qui l'a fait le voudra. Pourquoi m'accuser quand je publie mes doctrines, et s'empresser de ruiner tout ce que je dis[2]? N'êtes-vous pas nés de la même façon que nous? L'organisation du monde n'est-elle pas la même pour vous et pour nous? Comment donc pouvez-vous prétendre que la sagesse n'appartient qu'à vous seuls, quand vous n'avez pas d'autre soleil que le nôtre, quand le cours des astres est le même pour tous, quand

1. Ὑμῶν τῶν βιβλίων αἱ ἀναθέσεις. Que veut dire ἀναθέσεις? Maran a traduit : *pertractationes*, donc au sens de θέσεις; Harnack, *der Inhalt*. Je ne connais pas d'autre exemple d'ἀνάθεσις au sens de θέσις ou d'ἔκθεσις. Ἀνάθεσις signifie ordinairement *offrande*, ce qui ne peut être le sens ici. Le mot a été employé par le médecin Arétée de Cappadoce (περὶ αἰτιῶν, etc., II, 2. éd. Kuhn) au sens de : *superposition*, qui est bien, avec celui de *suspension*, d'où *offrande*, le sens naturel. Je me suis demandé un moment s'il ne fallait pas traduire : *amas*. L'emploi du moyen ἀνατίθεμαι dans le sens d'*exposer* (saint Paul, *Ep. aux Galates*, 2, 2; ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, etc.) peut cependant peut-être justifier le sens de *pertractationes*.

2. La conjecture de Schwartz τὸν κόσμον ne répond en rien au sens du passage.

vous ne différez pas de nous par la naissance, et quand vous ne vous distinguez pas davantage des autres hommes par un genre de mort particulier? La première origine de vos radotages vient des grammairiens; vous avez divisé la science, et vous vous êtes retranchés de la science véritable, en attribuant à des hommes la désignation de chacune de ses parties[1]. Vous ignorez Dieu, vous êtes en lutte les uns avec les autres, et vous vous ruinez mutuellement. Aussi tous, tant que vous êtes, vous n'êtes rien; vous savez vous assimiler les mots[2], mais vous vous parlez les uns aux autres comme l'aveugle au sourd. Pourquoi avez-vous en mains les outils nécessaires pour construire, mais ne savez-vous pas vous en servir? Pourquoi tant de discours, quand vous vous tenez si loin des actes? Enflés par la gloire, abattus dans le malheur, vos manières sont contraires à la raison: car vous ne faites que parader en public, et vous cachez dans les coins les paroles sérieuses[3]. Vous

1. Tatien veut dire que les écoles portent les noms de leurs fondateurs; quant aux grammairiens, Tatien les nomme ici parce qu'ils sont les auteurs des classifications traditionnelles d'après lesquelles les diverses sciences sont enseignées dans les écoles.

2. Schwartz (*index*, *sub verbo* σφετερίζειν) comprend: etsi eloquentiam vobis solis arrogatis; mais Harnack a bien vu que le sens est autre: die Worte versteht ihr euch anzueignen. Cf. aussi Kukula, p. 31 (mais je ne crois pas nécessaire de lire avec lui οὐδὲν ἴστε pour οὐδέν ἐστε).

3. Ce passage est selon Schwartz confus et altéré par une lacune. Il est certainement obscur, quoique Kukula (p. 31) en dise, à cause de l'emploi qu'y fait Tatien du mot de λόγος en divers sens (si le texte ne présente pas de lacune, et je crois probable qu'il n'y en a pas en effet). J'ai accepté la ponctuation de Wilamowitz-Schwartz, qui rattache les mots φυσώμενοι..., etc. (enflés par la gloire, etc.), non à l'interrogation qui précède, mais à la phrase qui suit, sans être sûr que la séparation contraire (adoptée auparavant) ne puisse pas être défendue. Mais cela a peu d'importance pour le sens du morceau en son ensemble. Dans le détail, j'accorde à Kukula que διὰ δόξης, *par la gloire*, après φυσώμενοι, équivaut à peu près à *par le bonheur*, comme le montre l'antithèse avec ταῖς συμφοραῖς. Je ne crois pas que nul consente au contraire à traduire ici σχήμασι (= manières, attitudes) par *figures de rhétorique*. Quant à la phrase δημοσίᾳ μὲν γὰρ πομπεύετε, τοὺς δὲ λόγους ἐπὶ τὰς γωνίας ἀποκρύπτετε, ce que dit Kukula du sens du mot ἀποκρύπτειν n'a rien à faire ici non plus. Une fois admis (cf. supra; je l'admets; mais je comprends aussi qu'on ait des doutes) que le texte est intact, il ne peut indiquer qu'une opposition entre les discours de parade, les discours épidictiques ou sophistiques, pleins de vent, et les doctrines plus sérieuses des philosophes (que Tatien combat aussi, mais qu'il ne peut pas ne pas distinguer des sophistes), qui se chuchotent dans l'ombre et la solitude de l'école: comparez, je suppose, un Aristide et un Epictète. — Les mots ἐπὶ τὰς γωνίας font involontairement songer aux mots de Cæcilius dans l'*Octavius* (chapitre VIII; noter que quelques lignes plus haut il est question de Diagoras, comme chez Tatien quelques lignes plus bas): latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula. Si l'on était certain que Minucius se fût servi, pour le discours de Cæcilius, d'un discours écrit réel, contemporain, contre les chrétiens (Fronton?), on pourrait se demander si Tatien ne veut pas rappeler, en le détour-

sachant tels, nous vous avons répudiés ; nous ne tenons plus en rien à vos doctrines ; nous suivons la parole de Dieu. Homme, pourquoi susciter la guerre entre les lettres ? Pourquoi entrechoquer leurs sons comme dans un pugilat, en balbutiant à la façon des Athéniens, au lieu de parler naturellement ? Si tu atticises sans être Athénien, dis-moi pourquoi tu ne dorises pas aussi ? Pourquoi le dorisme te paraît-il barbare, l'atticisme plus agréable dans la conversation[1] ?

XXVII. — Si tu t'attaches toi-même à cette culture, pourquoi me combats-tu quand je fais choix des doctrines qui me plaisent ? N'est-il pas absurde que le voleur ne soit pas puni à cause du nom qu'on lui applique, avant que la vérité ne soit établie avec précision à son sujet, et que vous nous détestiez, sans examen, sur un préjugé que vous inspirent les outrages qu'on nous adresse ? Diagoras était Athénien[2], et je sais que vous l'avez puni pour avoir révélé les mystères des Athéniens ; mais quand vous lisez ses *Discours phrygiens,* pourquoi nous haïssez-vous ? Vous avez les traités de Léon[3], pourquoi ne pouvez-vous supporter de notre part les mêmes argumentations contre les dieux ? On trouve chez vous les théories d'Apion sur les dieux de l'Égypte, et vous nous mettez au ban comme les plus impies des athées. On montre, selon vous, le tombeau de Zeus Olympien, quoi qu'en dise celui qui accuse les Crétois de mensonge[4]. Toute l'assemblée de vos dieux innombrables n'est rien ; je ne m'en dédirais pas, leur contempteur Épicure portât-il la torche en leur honneur[5]. Je ne puis révérer les

nant de son sens et en le renvoyant aux païens, le même mot qui aurait inspiré le : *in angulis garrula.*

1. Tout ceci vise manifestement la manie atticiste, caractéristique du temps des Antonins.

2. En réalité *Mélien.* La phrase ἀλλὰ τοῦτον... τετιμωρήκατε m'a l'air d'une sorte de parenthèse, par laquelle Tatien répond à l'objection qu'on pourrait lui faire, et qui se présente tout de suite à son propre esprit : *Diagoras a été condamné* (car on ne peut songer à corriger en τετιμήκατε, comme y pensait Maran).

3. *Léon de Pella*, cf. Clément d'Alex., *Strom.*, I, 322, D (Λέων δὲ ὁ περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν πραγματευσάμενος) ; évhémériste, auteur d'une prétendue *Lettre d'Alexandre le Grand à sa mère Olympias.*

4. Callimaque, *Hymne à Zeus*, 8. Κρῆτες ἀεὶ ψευσταὶ, etc.

5. Cette phrase et la suivante ont été différemment ponctuées et interprétées par les éditeurs. Un point me paraît clair, c'est que κἂν ὁ καταφρονῶν αὐτῶν Ἐπίκουρος δᾳδουχῇ doit nécessairement se relier à τῶν πολλῶν θεῶν ἡ ὁμήγυρις οὐδέν ἐστιν, et que toute cette phrase reproduit le mouvement de celle qui précède : τάφος τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς καθ' ὑμᾶς δείκνυται κἂν ψεύδεσθαί τις τοὺς Κρῆτας λέγῃ. Maran et ses successeurs n'ont pu donner à ces mots aucun sens satisfaisant, en les réunissant à la proposition qui suit. Avec notre ponctuation, à quoi Tatien fait-il allusion ? Peut-être à quelque anecdote qui courait sur Epicure, et dont le souvenir se sera perdu (Epicure initié aux mystères, prenant part à la procession sacrée d'Iacchos ?) Je maintiens, quel que soit le sens de cette phrase obscure, que la ponctua-

magistrats plus que Dieu ; la conception que j'ai de l'univers, je ne la dissimule pas. Pourquoi me conseilles-tu de renier ma règle? Pourquoi, toi qui prétends mépriser la mort, m'engages-tu à l'éviter artificieusement? Je n'ai pas un cœur de biche[1] ; vous, vous cultivez les longs discours à l'exemple de l'intarissable Thersite. Comment ajouterai-je foi à celui qui prétend que le soleil est une masse incandescente, et la lune une terre? De telles choses ne sont que luttes de discours, et non conformité à la vérité. N'est-il pas insensé d'avoir confiance dans les livres d'Hérodore[2] sur l'histoire d'Héraclès, qui parlent d'une terre supérieure, d'où serait descendu le lion qu'Héraclès tua? A quoi peuvent servir la diction attique, les sorites des philosophes, les vraisemblances des syllogismes, les dimensions de la terre, la position des astres, le cours du soleil? Perdre son temps à ces recherches, c'est l'affaire de ceux qui font eux-mêmes une loi de leurs doctrines.

XXVIII. — Pour les mêmes raisons j'ai condamné aussi votre législation. Il faudrait en effet que tout le monde vécût sous un seul et même régime ; or, autant d'espèces de villes, autant de lois établies, de sorte que ce qui est honteux chez les uns est estimé chez les autres. Les Grecs croient qu'il faut avoir en horreur les unions entre fils et mères ; pour les mages des Perses, c'est une coutume très en honneur.

tion admise est fausse. Que signifie maintenant la phrase suivante? Wilamowitz a très bien compris qu'on ne pouvait conserver, en faisant de tout cela une seule proposition : τοὺς ἄρχοντας οὐδὲν πλέον τοῦ θεοῦ κατάληψιν ἣν ἔχω περὶ τῶν ὅλων ταύτην οὐκ ἀποκρύπτομαι. On ne le peut pas, car : 1° que faire du double complément de κατάληψιν, τοῦ θεοῦ d'une part, de l'autre περὶ τῶν ὅλων? Tatien ne peut s'être exprimé ainsi pour rendre la pensée que Harnack traduit par la périphrase suivante : *meine Erkentniss Gottes, welche zugleich das All begreift.* 2° La reprise avec ταύτην ne se comprend bien que si la phrase commence par κατάληψιν. J'admets donc avec Wilamowitz et Schwartz qu'il manque un verbe comme σέβω nécessaire pour donner un sens à τούς ἄρχοντας... τοῦ θεοῦ. Mais je ne puis voir quel sens on attribuerait aux mots κἄν... δᾳδουχῇ, si on reliait à τοὺς ἄρχοντας οὐδὲν πλεόν (σέβω τοῦ θεοῦ) un membre de phrase que l'analogie de la proposition précédente oblige du reste à relier à τῶν πολλῶν... ἐστιν. — Je crois que Kukula fera difficilement accepter sa conjecture : τοὺς ἔχοντας οὐδὲν πλέον τοῦ θεοῦ (*ceux qui, disciples d'Epicure, ne possèdent plus rien de la divinité*), p. 9.

1. On voit ici un exemple curieux de ces brusques associations d'idées par lesquelles Tatien procède souvent et qui rendent si déconcertante sa méthode. Il a dit qu'il méprisait la mort et exprime de nouveau ce mépris en termes qui sont un souvenir homérique (οὐκ ἔχω καρδίαν ἐλάφου = *Iliade*, I, 225) ; cette réminiscence en provoque immédiatement une autre (τὸν ἀμετροεπῆ Θερσίτην, cf. *Iliade*, II, 212), qui sert de transition au développement suivant sur la futilité de la science grecque.

2. Hérodore d'Héraclée, logographe qui avait écrit sur la légende d'Héraclès et celle des Argonautes. Cf. le fragment 9 dans les *Fragmenta* de Müller (t. II, p. 27-41).

Les Barbares proscrivent la pédérastie, les Romains lui donnent un privilège ; ils s'appliquent à rassembler des troupeaux de jeunes garçons comme on a des troupeaux de chevaux au pâturage[1].

XXIX. — Ayant vu tout cela, et encore après avoir pris part aux mystères et fait l'épreuve des divers cultes qui ont été établis partout par des femmelettes et des androgynes, ayant trouvé que chez les Romains leur Zeus Latiaris se plaît aux victimes humaines, au sang versé par l'homicide, que non loin de la grande ville Artémis[2] patronne les mêmes actes, et que d'autres démons en d'autres lieux sont aussi des fauteurs de crimes, rentrant en moi-même je me demandais comment je pourrais découvrir la vérité. Pendant que je méditais, cherchant le bien, il m'arriva de rencontrer des écrits barbares, plus anciens que les doctrines des Grecs, d'inspiration trop manifestement divine pour être comparés à leurs erreurs ; et il m'arriva de croire en eux, à cause de la simplicité du style, du naturel des narrateurs, de l'intelligence claire qu'ils donnent de la création du monde, de la prédiction de l'avenir, de l'excellence des préceptes, de la soumission de toutes choses à un seul monarque[3]. Mon âme se mit ainsi à l'école de Dieu. Je compris que vos doctrines mènent à la damnation, tandis que les autres délivrent de la servitude en ce monde, nous sauvent de nombreux maîtres et d'innombrables tyrans[4], nous donnent non pas ce que nous n'avions pas reçu, mais ce que nous avions été empêchés par l'erreur de conserver.

XXX. — Ayant compris cela, je veux me mettre nu comme les jeunes enfants. Car nous savons que le mal, dans son essence, est tout semblable aux germes les plus petits ; comme eux, il grandit d'un faible point de départ ; mais il se dissoudra au contraire, si nous savons obéir au Verbe de Dieu et ne pas nous disperser nous-mêmes. Le Verbe s'est emparé de ce qui est à nous, grâce à un trésor caché ; nous fouillons la terre pour trouver ce trésor, et nous nous recouvrons de poussière, et c'est ainsi que nous lui fournissons le point de départ nécessaire pour qu'il prenne consistance. Car celui *qui renonce à tous ses*

1. Je ne sais s'il faut lire αὐτοῖς avec Wilamowitz-Schwartz pour αὐτῶν. — Sur cette phrase, empruntée par les apologistes (cf. déjà Justin) à quelque moraliste grec, cf. *Recherches*, p. 42.
2. La Diane de Némi.
3. Le monothéisme.
4. Ces tyrans sont *les démons* (cf. fin du ch. VII et ch. VIII) ; l'opposition est entre eux et le *monarque* de la phrase précédente, le Dieu unique. Les considérations que ce texte a inspirées à M. Ramsay (*The Church in the Roman empire before A. D.* 170, p. 345) sur le *cosmopolitisme* de Tatien manquent donc de fondement.

biens (?) acquiert la possession d'une richesse plus précieuse[1]. Que cela

1. Τούτων οὖν τὴν κατάληψιν πεποιημένος (μεμνημένος καὶ πεποιημένος, le *Marcianus*) βούλομαι καθάπερ τὰ νήπια τῶν βρεφῶν (ἀπρεπῶν, Kukula ; lacune selon Schwartz, qui supplée γενέσθαι καὶ τὸν χοϊκὸν ἄνθρωπον) ἀποδύσασθαι. Τὴν γὰρ τῆς πονηρίας σύστασιν ἐοικέναι τῇ τῶν βραχυτήτων σπερμάτων (τοῦ βραχυτάτου σπέρματος, Kukula) ἴσμεν ἅτε διὰ μικρᾶς ἀφορμῆς τούτου κρατυνθέντος, πάλιν δ' αὖ λυθησομένου, ἡμῶν πειθομένων λόγῳ θεοῦ καὶ μὴ σκορπιζόντων ἑαυτούς. Διά τινος γὰρ ἀποκρύφου θησαυροῦ τῶν ἡμετέρων ἐπεκράτησεν, ὃν ὀρύττοντες κονιορτοῦ ἡμεῖς μὲν ἐνεπλήσθημεν, τούτῳ δὲ τοῦ συνεστάναι τὴν ἀφορμὴν παρέχομεν. (παρέσχομεν, Maran, Schwartz). Τὸ γὰρ αὑτοῦ (αὐτοῦ, Kukula) πᾶν (πᾶς ὁ, Schwartz) ἀποδεχόμενος κτῆμα τοῦ πολυτιμοτέρου πλούτου τὴν ἐξουσίαν ἐγειρώσατο. Harnack a dit non sans raison que ce texte était le plus difficile de tout le discours de Tatien. Kukula, p. 32-36, n'a guère réussi, je crois, à le débrouiller; il a raison sur plusieurs points cependant : 1° *contre Harnack* : il est impossible de traduire καθάπερ... ἀποδύσασθαι : dépouiller (mes vieilles croyances) comme les sottises de l'enfance; τὰ νήπια τῶν βρεφῶν ne peut signifier rien autre chose que τὰ νήπια βρέφη, les jeunes enfants, et ἀποδύσασθαι, pris intransitivement, veut dire ici régulièrement : se dévêtir, se mettre nu. L'expression est concise, mais intelligible. 2° *Contre Schwartz* : il ne semble pas nécessaire de supposer une lacune pour justifier τούτου κρατυνθέντος ; le neutre τούτου peut représenter τῆς πονηρίας. Les difficultés commencent avec la phrase sur le *trésor caché*. Maran l'interprétait en la rapportant au mal, au démon, comme ce qui précède ; et si Tatien était un écrivain plus régulier, on aurait en effet peine à croire que les mots τούτῳ δὲ τοῦ συνεστάναι, etc., s'appliquent à un autre objet que les mots τὴν σύστασιν et τούτου κρατυνθέντος plus haut. Mais d'autre part, le *trésor caché* ne semble pouvoir venir que de l'Évangile (*Mathieu*, 13, 44), et dès lors on ne saurait voir le sujet de ἐπεκράτησεν dans ὁ πονηρός, le méchant, le diable (à tirer de τῆς πονηρίας et de τούτου κρατυνθέντος, supra), comme le faisait Maran ; le sujet ne peut plus être que ὁ λόγος θεοῦ. Ce qui conduit encore à cette explication, c'est que τῶν ἡμετέρων, ἡμεῖς, dans cette phrase, ne peuvent pas, semble-t-il, désigner : les *hommes en général*, mais seulement signifier : *les chrétiens* (cf. ἡμῶν πειθομένων, supra), ou *nos biens, à nous chrétiens*. En cherchant le trésor caché de l'Évangile, nous donnons au trésor caché (le royaume de Dieu ; — ou plutôt au λόγος, à l'esprit saint) le moyen de *prendre consistance* (συνεστάναι) dans notre âme (par opposition au mal, qui avait pu prendre consistance (σύστασις) par l'effet du péché). La poussière dont nous nous couvrons doit être, comme l'entend Harnack, le mépris dont le monde poursuit les fidèles. La conjecture de Maran παρέσχομεν était nécessaire si l'on entendait tout le morceau du mal ; παρέχομεν, leçon des manuscrits, peut-être conservé, malgré ἐνεπλήσθημεν, si on pense qu'à partir du *trésor caché* il est question de tout autre chose. Ceci admis, je commence, pour interpréter la dernière phrase, par la partie qui en est la plus claire : τοῦ πολυτιμοτέρου πλούτου τὴν ἐξουσίαν ἐγειρώσατο ; si le passage est bien inspiré de Mathieu, 13, 44, on ne verra guère qu'une idée qui puisse en donner la conclusion ; le fidèle s'est dépouillé de ses biens (ce qu'indiquaient déjà, je crois, les mots τῶν ἡμετέρων ἐπεκράτησεν (ὁ λόγος), mais *il a acquis la possession d'un bien plus précieux*, ce qui est exactement le sens de la proposition principale : τοῦ πολυτιμοτέρου, etc. En partant de là, on sera obligé d'admettre que le sujet de ἐγειρώσατο ne peut être que : *celui qui cherche le trésor caché* ; et on donnera raison à Schwartz qui a conjecturé qu'il fallait lire l'article ὁ devant le participe. Mais ce participe, ἀποδεχόμενος, ne répond en rien au sens que nous réclamons ;

donc soit dit pour ceux qui connaissent nos doctrines. Pour vous, Grecs, que peut-on vous dire d'autre, sinon vous conseiller, et de ne pas insulter ceux qui valent mieux que vous, et, si on les appelle Barbares, de ne pas voir là un motif de les railler ? Vous pourrez, en effet, si vous le voulez, trouver le motif pour lequel tous les hommes ne peuvent entendre la langue les uns des autres[1] ; car il me sera facile et aisé de l'expliquer à ceux qui voudraient se rendre compte de nos croyances.

XXXI. — Maintenant il convient, je crois, de montrer que notre philosophie est plus ancienne que la civilisation des Grecs[2] ; nous prendrons pour points de repère Moïse et Homère. Puisque chacun d'eux est le plus ancien de son côté, l'un étant le premier des poètes et historiens, l'autre l'initiateur de toute la sagesse barbare, choisissons-les maintenant pour termes de comparaison. Nous verrons que nos traditions remontent plus haut, non pas seulement que la science grecque, mais même que l'invention de l'écriture. Je ne ferai point appel au témoignage des nôtres ; je préfère me servir de l'aide des Grecs. La première méthode en effet serait absurde[3], puisque vous n'accepteriez même pas notre témoignage ; la seconde, si je mène à bonne fin ma démonstration, sera admirable, puisque vous combattant avec vos propres armes je vais vous emprunter des arguments dont vous ne pourrez vous défier. Sur la poésie d'Homère, sa famille et le temps où il a fleuri, les premières recherches sont dues à Théagène de Rhégion, contemporain de Cambyse ; à Stésimbrote de Thasos ; Antimaque de Colophon ; Héraclite d'Halicarnasse ; Denys d'Olynthe ; après ceux-là, à Ephore de Cymé ; Philochore d'Athènes ; Mégaclide et Chaméléon, les péripatéticiens ; ensuite sont venus les grammairiens Zénodote, Aristophane, Callistrate[4], Cratès, Eratosthène, Aristarque, Apollodore. Parmi eux, les disciples de Cratès disent qu'il a fleuri avant le retour des Héraclides, 80 ans après la guerre de Troie au plus tard ; les disciples d'Eratosthène, 100 ans après la prise de Troie ; ceux d'Aristarque, à l'époque de la colonisation ionienne, qui

est-il altéré ? On attendrait quelque chose comme ἀποδόμενος, ayant vendu (Mathieu : πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει). Tatien avait-il écrit ἀποβαλόμενος ? ou ἀπολιπόμενος ? Je sens trop combien tout ceci souffre encore de difficultés, et que le point d'interrogation dont j'ai fait suivre ma traduction n'est que trop justifié.

1. Allusion au récit biblique de la confusion des langues.

2. Ce chapitre xxxi (cité par Eusèbe, *Prép. Év.*, X, 11, 1-5) est le premier essai d'une chronologie comparée des traditions chrétiennes et païennes. Cf. *Recherches*, p. 82.

3. Je lis avec le codex J. d'Eusèbe, avec Otto et Maran, ὑμῶν. Je ne puis comprendre qu'il y ait un sens avec ἡμῶν ; μηδὲ porte sur παραδεκτόν, non sur ὑφ' ὑμῶν.

4. Correction de Wilamowitz : les manuscrits Καλλίμαχος.

est postérieure de 140 ans à la guerre troyenne ; Philochore, après la colonisation ionienne, Archippos étant archonte à Athènes, 180 ans après la guerre troyenne ; les disciples d'Apollodore, 100 ans après la colonisation ionienne, ce qui ferait 240 ans après la guerre troyenne. D'autres ont dit qu'il naquit 90 ans avant les Olympiades, c'est-à-dire 317 ans[1] après la prise de Troie. D'autres ont rabaissé l'époque de sa vie, prétendant qu'il fut contemporain d'Archiloque : or Archiloque a fleuri dans l'olympiade 23, du temps de Gygès le Lydien, 500 ans après la guerre troyenne. Au sujet donc de l'époque du poète susdit, je veux dire Homère, et du désaccord[2] de ceux qui ont écrit sur lui et de leur dissentiment, ce que j'en ai dit en résumé suffit pour ceux qui sont capables d'examiner la chose avec précision. Chacun peut en effet montrer que les opinions que l'on a sur les traditions sont fausses ; car ceux chez qui la chronologie est incohérente, ne peuvent pas non plus avoir transmis fidèlement l'histoire. Et quelle est la cause des erreurs des écrivains, sinon de ne pas rapporter la vérité ?

XXXII. — Chez nous, point de désir de la vaine gloire et point de divergences dans les doctrines. Séparés de la doctrine commune et terrestre, obéissant aux préceptes de Dieu, soumis à la loi du Père de l'Incorruptibilité, nous répudions tout ce qui a pour base les opinions humaines ; chez nous ce ne sont pas les seuls riches qui cultivent la philosophie ; les pauvres aussi jouissent gratuitement de l'enseigne-

1. Ni le texte d'Eusèbe, ni celui des manuscrits de Tatien ne peuvent être maintenus ; ils donnent tous deux : πρὸ τῶν ὀλυμπιάδων... γεγονέναι, sans indication de chiffre, ce qui est étrange, puisque cela ne distingue en rien cette nouvelle thèse de celles qui ont été mentionnées auparavant ; ensuite, Eusèbe donne μετὰ τὴν Ἰλίου ἅλωσιν ἔτεσι τετρακοσίοις ; les manuscrits de Tatien ont τετρακοσίοις ἐνενήκοντα. Les 2 leçons sont en contradiction avec le chapitre XLI où Tatien affirme avoir déjà dit qu'entre la guerre de Troie et la 1re olympiade il y a eu un intervalle de 407 années : je suis Maran, Otto et Harnack, qui ont rétabli le texte de façon à répondre à ces objections ; la date que l'on obtient ainsi pour la naissance d'Homère est celle que Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 21) attribue à Sosibios de Laconie.

2. Στάσεως, Eusèbe, les manuscrits de Tatien συστάσεως, adopté par Kukula. J'admets avec Kukula qu'Eusèbe a pu citer parfois librement (il y en a des exemples certains ; comme p. 38, ligne 6. Cf. Schwartz, *index auctorum*, au mot Berosus), et il est difficile d'opter entre des variantes comme : Schwartz, p. 31, l. 14, ὁπόταν (Eusèbe), ὅταν (Tatien), p. 32, 15-16, τῶν χρόνων (Eusèbe), τοῦ χρόνου (Tatien) ; mais déjà, p. 31, 12, καταχρήσομαι (Eusèbe) semble bien valoir mieux que χρήσομαι (Tatien) ; parce qu'il répond mieux ; dans le parallélisme des deux membres, à παραλήψομαι qui précède et d'autre part Tatien, comme tous les écrivains de son temps, préfère les verbes composés aux simples) ; quant à la leçon qui nous occupe en ce moment, συστάσεως (Tatien) τῶν εἰπόντων est une locution à peu près inexplicable ; la leçon d'Eusèbe στάσεως doit être préférée avec Schwartz sans hésitation. — P. 32, l. 20, δυνατόν (Tatien) paraît préférable à εἰκός (Eusèbe), mais παντί ajouté par Eusèbe est nécessaire au sens, et Schwartz a eu raison de l'introduire dans son texte.

ment; car ce qui vient de Dieu ne peut être compensé par les présents de ce monde. Nous accueillons donc tous ceux qui veulent écouter, que ce soient de vieilles femmes ou de jeunes enfants, tous les âges en un mot sont également honorés chez nous; mais toute impureté reste loin de nous[1]. Nous, nous ne disons pas des mensonges; quant à vous, le mieux serait que votre persistance dans l'impiété prît une fin; sinon, que nos doctrines soient, comme elles sont, confirmées par l'assentiment de Dieu, et vous, riez, pour pleurer un jour! N'est-il pas absurde, quand selon vous Nestor peut à peine couper les traits des chevaux, tant l'âge l'a rendu faible et impuissant[2], de l'admirer parce qu'il essaye de lutter contre les jeunes gens et de rire de ceux qui parmi nous, en luttant contre la vieillesse, s'occupent des choses divines[3]? Qui ne rira quand vous nous parlez des Amazones, de Sémiramis et d'autres guerrières, et quand vous outragez nos vierges? Achille était un jeune homme et on croit qu'il était très magnanime; Néoptolème aussi était jeune, mais fort; Philoctète faible, mais la divinité cependant avait besoin de lui contre Troie. Vous savez comment était Thersite? c'était un chef cependant. Si son intarissable bavardage n'eût été le résultat de son ignorance, on ne l'aurait pas raillé pour sa tête pointue et chauve[4]. Nous faisons le même accueil à tous ceux qui veulent philosopher[5]; nous n'examinons pas l'extérieur, et nous ne jugeons pas ceux qui viennent à nous sur l'apparence; car nous pensons que la force de la pensée peut être chez tous, fussent-ils faibles par le corps. Vous êtes au contraire pleins de haine et de sottise.

1. Cf. sur ce passage Kukula, p. 10.

2. *Iliade*, VIII, 87.

3. Rappel de ce qui a été dit plus haut : κἂν πρεσβύτιδες ὦσι, même les vieilles femmes (et les vieillards) viennent se faire instruire de nos doctrines.

4 *Iliade*, II, 212, 219. Ce développement, à partir de la phrase sur Achille, est introduit par Tatien avec sa brusquerie ordinaire, et le lien avec le contexte semble fort lâche. Il ne semble guère pouvoir être cherché que dans l'idée suivante : chez vous-mêmes, comme chez nous, a-t-on jamais fait attention aux différences d'âge, de santé, de beauté pour juger les hommes? Exemples : Achille, Néopolème, Philoctète et même Thersite.

5. Πάντες οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι οὐ τὸ ὁρώμενον δοκιμάζομεν οὐδὲ τοὺς προσιόντας ἡμῖν ἀπὸ σχήματος κρίνομεν, *sic, codices*. Schwartz a supposé une lacune d'un mot (un verbe) avant παρ' ἡμῖν, et corrigé ἄνθρωποι en οἵ, ce qui est hardi. Kukula partant de la même idée écrit πάρεισιν παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι, οἵ; πάρεισιν paraît, malgré les analogies qu'il cite, bien insuffisant. Je crois possible qu'il n'y ait pas de verbe à suppléer, εἰσι pouvant être sous-entendu, mais comme, en cette hypothèse, ἄνθρωποι ne donne pas de sens (je ne crois pas, malgré ce qui précède, où il est question des femmes et des enfants, qu'on puisse aisément entendre : *tous ceux qui veulent accepter nos doctrines sont pour nous également des hommes*, comme s'il y avait ἄνδρες), j'en induis que c'est ἄνθρωποι qui est altéré. J'ai pensé à πάντες οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν παρ' ἡμῖν ἀποδεκτοί. Οὐ τὸ ὁρώμενον δοκιμάζομεν suivrait avec asyndète.

XXXIII. — Cela m'a excité à vous montrer, d'après ce qui est estimé chez vous, que nous sommes sages, tandis que chez vous il y a beaucoup de folie. Vous qui dites que nous ne faisons que bavarder entre femmes, jeunes gens, vierges et vieillards, et qui nous raillez pour n'être pas avec vous, écoutez quelle frivolité règne chez les Grecs[1]. Oui, la gloire que vous recherchez tant rend bien plus frivoles les pratiques usuelles dans vos mœurs; rien de plus inconvenant que votre gynécée[2]. Lysippe a représenté en bronze Praxilla[3] qui n'a rien écrit d'utile dans ses poèmes, Ménestrate Léarchis, Silanion Sapho la courtisane, Naucydès Erinna la Lesbienne, Boïscos Myrtis, Céphisodote Myro de Byzance, Gomphos Praxagoris, et Amphistrate Clito. Car que dire d'Anyté, de Télésilla et de Nossis[4]? L'une a été représentée par Euthycrate et Cé-

1. Sur ce catalogue de statues féminines, qui, quoique Tatien en montre bien lui-même le lien avec son argumentation, prend les proportions d'un hors-d'œuvre, cf. Kalkmann, *Rheinisches Museum*, XLII, p. 489. — Kukula, p. 38-39, et *Tatians Altersbeweis und Künstlerkatalog* (Programme du 1er gymnase de Vienne, 1900), et *Recherches*, p. 47.

2. Ληραίνει γὰρ μᾶλλον διὰ δόξης (διὰ δόξης μᾶλλον, le *Parisinus*) πολλῆς τῶν παρ' ὑμῖν ἐθῶν (ἡμῖν θεῶν, le *Parisinus*) τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ διὰ τῆς γυναικωνίτιδος ἀσχημονεῖτε (sic le *Marcianus* et le *Mutinensis*, corrigé de ἀσχομονεῖτε et le *Parisinus*; ἀσχημονεῖ, Wilamowitz et Schwartz). La traduction de Harnack : *Albern sind euere Kuntswerke, da sie bei euch in hœherem Ansehen stehen als eure Sitten*; ne peut se défendre, parce que τὰ ἐπιτηδεύματα ne peut désigner les *statues*, et parce que la construction du commencement de la phrase paraît alors inextricable. On n'acceptera pas volontiers non plus la correction de Kukula διαδοχῆς, au sens de : *les écoles de philosophie*, pour διὰ δόξης (p. 37). Je crois que tout l'embarras que cette phrase a donné vient de ce qu'on a mal compris à quoi se rapporte μᾶλλον. On a perdu de vue la phrase précédente : *Vous qui dites que nous ne faisons que bavarder entre femmes*, etc..., *écoutez quelle frivolité* (λῆρον) *chez les Grecs*. Il me paraît clair que Tatien veut dire : « Vous nous traitez de frivoles (φλυαρεῖν ἐν γυναιξί = ληραίνειν), mais vous l'êtes bien plus, comme le prouve une de vos pratiques les plus entachées de vaine gloire (la manie des statues, accordées même aux femmes : τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν παρ' ὑμῖν ἐθῶν ληραίνει, διὰ δόξης πολλῆς, μᾶλλον (ἢ ἡμεῖς φλυαροῦμεν). »

3. Sur ce groupe de poétesses, cf. Kalkmann (*l. c.*, p. 506) qui compare un groupement analogue dans l'épigramme d'Antipater de Sidon (*Anth.*, IX, 26). — Praxilla de Sicyone (milieu du ve siècle) composa des scolies et des dithyrambes; Léarchis est la plus inconnue de toutes ces poétesses; je ne parle pas de Sapho; Erinna, donnée comme amie de Sapho, mais sans doute d'époque plus récente, est connue par sa *Quenouille*. Myrtis, d'Anthédon en Béotie, est de la génération qui a précédé Pindare; Myro (ou Mœro) de Byzance est la mère du poète tragique Homère, de l'époque alexandrine; rien à dire de Praxagoris et Clito. De ces diverses statues, une seule est identifiée : la Sapho de Silanion (Kalkmann, *ib.*).

4. Anytè, de Tégée (commencement du IIIe siècle), dont il nous reste de jolies épigrammes dans l'anthologie, et qu'Antipater, dans l'épigramme citée ci-dessus, appelle : un Homère femme. — Télésilla, d'Argos, se rattacherait plutôt par la date

phisodote, l'autre par Nicérate, l'autre par Aristodote, comme Mnésarchis l'Ephésienne par Euthycrate, Corinne par Silanion, Thaliarchis l'Argienne par Euthycrate[1]. J'ai voulu vous citer ces femmes pour que vous ne vous imaginiez pas que nous faisons rien de nouveau et que, prenant pour comparaison les pratiques que vous pouvez trouver chez vous, vous n'ailliez pas railler nos femmes philosophes. Sapho n'était qu'une fille débauchée, ivre d'amour, qui chantait sa propre luxure, tandis que toutes les nôtres sont sages ; nos vierges, leurs quenouilles en main [2], répètent les paroles divines ; cela vaut mieux que les vers de cette femme. Ainsi rougissez de vous montrer les disciples de filles, quand vous raillez celles qui vivent selon notre discipline, avec l'assemblée dont elles font partie. Que vous a appris de respectable Glaukippè, qui mit au monde un enfant monstrueux, comme le montre son effigie de bronze, œuvre de Nicérate, fils d'Euctémon, Athénien ? Si elle enfanta un éléphant, était-ce une raison de rendre des honneurs publics à Glaukippé[3] ? Praxitèle et Hérodote vous ont représenté Phryné la courtisane[4], et Euthycrate a fait le bronze de Panteuchis, qui avait conçu des œuvres d'un séducteur. Bésantis[5], reine des Péoniens, avait mis au monde un enfant noir; Dinomène s'est appliqué à en conserver la mémoire par son art. Je condamne Pythagore pour avoir représenté Europe assise sur le taureau[6], et vous pour avoir honoré

aux premières poétesses du groupe qui précède : — Nossis de Locres est du commencement de l'époque alexandrine. Aucune de ces statues n'est identifiée.

1. Mnésarchis et Thaliarchis sont pour nous des inconnues. — Corinne est l'élève de Myrtis et la rivale de Pindare. — Peut-être y a-t-il une copie de la statue de Corinne par Silanion dans une statuette de marbre « représentant une jeune fille debout, tenant un rouleau, avec une *capsa* à sa gauche ; sur le socle est gravée l'inscription ΚΟΡΙΝΝΑ, d'une authenticité indiscutable ». S. Reinach, *Revue critique*, 1898, n° 3, p. 51 ; et *Répertoire de la Statuaire grecque et romaine*, tome II, p. 664.

2. C'est sans doute la mention faite un peu plus haut d'Erinna qui amène ce détail.

3. Il est difficile de ne pas identifier Glaukippé avec l'Alkippé dont parle Pline l'ancien (*H. N.*, VII, 34. — Kalkmann note toutefois que Pline ne parle pas expressément d'*une statue* d'Alkippé).

4. La Phryné de Praxitèle est encore une statue connue par des témoignages autres que ceux de Tatien.

5. Je signale (cf. Kalkmann, *l. c.*), le texte de Pline qu'on a rapproché de cette phrase de Tatien : « ... Nicæi nobilis pyctæ, *Byzanti geniti*, qui, adulterio Æthiopis nata matre nihilo uteris colore differente, ipse avum regeneravit Æthiopem. H. N., VII, 51. » Mais sommes-nous en présence de deux traditions sur deux faits distincts, ou bien y a-t-il une confusion, soit chez Pline, soit chez Tatien ? La première hypothèse me paraît la plus vraisemblable.

6. L'œuvre de Pythagore est aussi une de celles que nous connaissons par d'autres témoignages. Cf. Kalkmann (*l. c.*).

par son art cet accusateur de Zeus. Je me ris de la science de Micon[1], qui représenta une génisse, et sur elle une Niké, parce que Zeus ayant enlevé la fille d'Agénor[2] a remporté le prix de l'adultère et de l'incontinence. Pourquoi Hérodote d'Olynthe a-t-il fait l'effigie de Glycère la courtisane et d'Argie la joueuse de cithare? Bryaxis a représenté Pasiphaé, dont vous commémorez la luxure comme si vous souhaitiez que les femmes d'aujourd'hui lui ressemblassent. Il y avait une certaine Mélanippe, pleine de sagesse[3]; c'est pourquoi Lysistrate en fit l'effigie; et vous ne voulez pas croire qu'il y a chez nous des femmes qui ont la la sagesse en partage!

XXXIV. — Très vénérable aussi est le tyran Phalaris, qui se nourrissait d'enfants à la mamelle; grâce à l'œuvre[4] de Polystrate l'Ambraciote, on le montre aujourd'hui encore comme un homme admirable. Ainsi les Agrigentins craignaient de regarder le visage de ce mangeur d'hommes, et les érudits se vantent de le contempler à travers son image. N'est-il pas horrible de voir le fratricide honoré chez vous, qui, ayant sous les yeux les images de Polynice et d'Étéocle, n'anéantissez pas ces souvenirs de leur méchanceté en les[5] jetant dans une fosse avec leur auteur Pythagoras? Pourquoi, grâce à Périclyménos, si une femme a mis au monde 30 enfants, jugez-vous et considérez-vous son effigie comme une œuvre admirable[6]? Elle avait atteint le comble de l'incontinence; elle devait donc être un sujet d'horreur, elle méritait d'être comparée à la truie dont parlent les Romains, qui elle-même,

1. Ce passage est un des plus difficiles à interpréter du catalogue. Les manuscrits donnent Μήκωνος. On a corrigé soit en Μίκωνος (*sic* Schwartz et Kukula), que j'ai accepté, comme plus proche de la leçon des manuscrits; soit en Μύρωνος (Morel, Otto, Kalkmann), en pensant à sa célèbre vache; mais, si l'on accepte cette dernière conjecture, on comprend assez difficilement ce que vient alors faire ici la Niké. Les explications de Kalkmann (p. 515) qui pense que Tatien ne connaissait la fameuse vache que par ouï-dire et qu'il a fait de graves confusions, ayant dans l'esprit à la fois la vache de Myron et le groupe de la Niké sacrifiant un taureau, me paraissent bien peu satisfaisantes.

2. Europe.

3. L'héroïne de la tragédie d'Euripide : Μελανίππη ἡ σοφή.

4. Cf. Kalkmann, p. 515. Aucun écrivain classique ne mentionne une statue élevée à Phalaris ; mais cf. une allusion dans une des fausses épîtres de Phalaris (la 137e, à la fin).

5. Je supprime καί avec Schwartz.

6. Le texte peut se défendre en lisant ἡγεῖσθαι avec le *Marcianus* et la 1re main du *Parisinus*, et en entendant ποίημα non de la mère des 30 enfants, mais de sa statue. Je n'ose garantir qu'il ne soit pas altéré ; cf. toutefois à ποίημα κτῆμα, *infrà*, en parlant de Ganymède. Pline, *H. N*, VIII, 3, nomme la femme aux 30 enfants ; elle s'appelait Eutychis ; sa statue était au théâtre de Pompée ; Pline n'en nomme pas l'auteur.

pour la même raison, a été jugée digne, à ce qu'on dit, d'un culte mystique[1]. Arès fut l'amant adultère d'Aphrodite, et Andron vous a représenté leur fille Harmonia. Sophron, qui vous a laissé des écrits si frivoles et si badins[2], doit plutôt la gloire dont il jouit à sa statue qui subsiste encore ; et le menteur Ésope non seulement est devenu immortel par ses fables, mais encore l'art d'Aristodème l'a rendu célèbre[3]. Comment donc ne rougissez-vous pas d'avoir tant de poétesses qui ne sont bonnes à rien, tant de courtisanes, tant d'hommes de mauvaises mœurs, et de calomnier la dignité de nos femmes ? A quoi me sert de savoir qu'Evanthé a accouché en se promenant[4], de bâiller aux chefs-d'œuvre de Callistrate, et de contempler la Néére de Calliadès[5], qui était une courtisane ? Laïs faisait métier de son corps ; son amant[6] en fit l'effigie, en commémoration de sa débauche. Pourquoi ne rougissez-vous pas de la luxure d'Héphestion, quel que soit l'art avec lequel Philon l'a représenté ? Pourquoi, grâce à Léocharès, honorez-vous l'androgyne Ganymède comme si vous possédiez en sa statue un bien précieux ? Et que dire de la femme au bracelet, œuvre de Praxitèle[7] ? Il faudrait répudier tout ce qui est pareil, chercher ce qui est vraiment

1. Noter le rigorisme de Tatien, qui n'a rien à reprocher à Eutychis que son extraordinaire fécondité. Il y a là sans doute le germe de cette défiance contre la chair, de cette condamnation du mariage qu'il prêcha après sa rupture avec l'Église. (Cf. Irénée dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 29, 1.) — Dans la 2e partie de la phrase : πολλῆς γὰρ ἀκρασίας ἀπενεγκαμένη τὰ ἀκροθίνια βδελύττεσθαι καλὸν ἦν, τῇ κατὰ Ῥωμαίους σοὶ παρεικαζομένῃ, on peut conserver les deux datifs ἀπενεγκαμένῃ, παρεικαζομένῃ (Schwartz : ἀπενεγκαμένην παρεικαζομένην), en les faisant dépendre de καλὸν ἦν et en expliquant βδελύττεσθαι au sens d'un passif.

2. Ses *Mimes*. — Ici encore peut-être peut-on garder avec Kukula (*Altersbeweis*, p. 9), le texte des manuscrits à la fin de la phrase : ἣ μεχρὶ νῦν ἔστιν.

3. Καὶ τὸν ψευδολόγον Αἴσωπον ἀείμνηστον οὐ μόνον τὰ μυθολογήματα, καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστόδημον δὲ πλαστικὴ περισπούδαστον ἀπέδειξεν. Je ne crois guère possible de changer περισπούδαστον en περισπούδαστος avec Schwartz ; car on comprend mieux l'accusatif répondant à ἀείμνηστον que le nominatif, épithète redondante à πλαστικῇ. Mais la phrase est embarrassée : 1° parce que οὐ μόνον est mal placé ; 2° parce que καὶ δὲ est employé au lieu de ἀλλὰ καί.

4. Cf. Kalkmann, p. 494 ; il compare un fragment de Posidonius, qui avait parlé d'une femme ligure qui accoucha en travaillant aux champs (Müller, *Frg.*, *Hist. Gr.*, III, 275, 53.)

5. Le texte est gâté, les mss. donnent πρὸς τὰ Καλλιάδου ; je lis, avec Kukula, τῇ Καλλιάδου sans être sûr que ce soit la vraie leçon. Kalliadès est-il le Kalliadès de Pline, XXXIV, 85 ? Cf. Kalkmann, p. 511.

6. Τοῦρνος codd. Je crois la conjecture de Wilamowitz πόρνος excellente.

7. Le Ganymède de Léocharès est encore une des statues de ce catalogue qui sont connues par ailleurs. Cf. Kalkmann, *l. c.* — Je n'ai, pas plus que Schwartz, osé changer le texte des manuscrits qui offre un sens : ψελιούμενον. Mais on peut être tenté de lire avec Gesner, Otto, Kalkmann, σπιλούμενον. Cf. Kalkmann, p. 492, qui renvoie à Lucien, *Amours*, § 15.

bien et ne pas avoir en horreur notre discipline quand on revendique pour soi les imaginations infâmes de Philœnis ou d'Éléphantis[1].

XXXV. — Je n'ai pas appris d'un autre les choses que je viens de vous exposer, mais j'ai parcouru beaucoup de pays, j'ai enseigné vos doctrines, je me suis mis au courant de beaucoup d'arts et d'inventions, j'ai séjourné en dernier lieu dans la ville des Romains, et j'y ai vu les diverses statues qui ont été transportées de chez vous chez eux. Car je ne m'applique pas, ainsi que le font la plupart, à fortifier mes opinions par celles d'autrui, mais c'est tout ce dont j'ai acquis la connaissance par moi-même que je veux rédiger par écrit. Aussi, j'ai dit adieu à la magniloquence des Romains et au froid langage des Athéniens, ainsi qu'à vos doctrines incohérentes[2], et j'ai fait choix de notre philosophie barbare. Que cette philosophie soit plus ancienne que vos traditions, j'avais commencé à le montrer dans cet écrit, mais je me suis interrompu, pressé par le cours de mon argumentation ; maintenant que le moment est venu[3], je m'appliquerai à parler de ses doctrines. Ne dédaignez pas en effet notre science, et ne vous occupez pas à prononcer contre nous une réfutation pleine de bavardage et de mauvaises plaisanteries, disant : Tatien, par delà tous les Grecs, par delà la foule innombrable des philosophes, prêche les dogmes nouveaux des Barbares. Qu'y a-t-il de mal à ce que des hommes dont l'ignorance s'est révélée soient maintenant réfutés par un homme qui est leur semblable[4] ? Qu'y

1. Cf. Justin, *Ap.*, II, 15.

2. Il manque devant δόγμασιν ἀσυναρτήτοις deux ou trois mots, approximativement : καὶ τοῖς τῆς ὑμετέρας φιλοσοφίας (selon Schwartz), ou peut-être τοῖς ἑκατέρων (les Romains et les Grecs). — Kukula, p. 11, voit dans les mots δόγμασιν ἀσυναρτήτοις une glose de μεγαλαυχία et ψυχρολογία.

3. Νῦν, ὅτε καιρός, περὶ τῶν κατ' αὐτὴν δογμάτων λέγειν πειράσομαι. En ponctuant ainsi, rien n'est à suppléer dans le texte des manuscrits, aucune lacune à admettre.

4. Il est essentiel de bien comprendre ce passage qui, mal interprété, a servi d'argument pour soutenir que le discours de Tatien était de très peu postérieur à sa conversion. Faisant porter νῦν sur ὁμοιοπαθοῦς, Harnack traduit : *dem jüngst doch dasselbe widerfuhr, un homme qui naguère avait les mêmes répugnances que vous.* Kukula qui, d'ailleurs (p. 47), combat la date proposée par Harnack pour l'*Oratio*, a traduit (p. 11) à peu près de même en serrant cependant le texte d'un peu plus près pour le mot ὁμοιοπαθοῦς : *der noch jüngst ihr Leidensgenosse war, qui naguère partageait votre infortune* (= votre impiété). Mais la construction véritable, bien vue autrefois par Maran, a été maintenue avec raison par Schwartz (*index, sub verbo*, ὁμοιοπαθοῦς) : νῦν porte sur συνελέγχεσθαι, et Tatien l'en sépare seulement pour éviter l'hiatus ἀνθρώπου ὁμοιοπαθοῦς. Du reste, la phrase qui précède montre bien ce qu'exige le sens : il ne s'agit pas de savoir si Tatien a été ou non païen jadis ; il s'agit de savoir si un homme, *qui n'est qu'un homme comme les autres* (c'est bien là le sens de ὁμοιοπαθοῦς, cf. l'index de Schwartz), a le droit d'oser, contre toute la tradition hellénique, contre toute la philosophie antérieure, soutenir les dogmes nouveaux des barbares, καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα. — Il

a-t-il d'extraordinaire, selon le mot de ce sophiste de chez vous[1], à ce que l'on apprenne du nouveau sur toutes choses, en vieillissant?

XXXVI. — Cependant, admettons qu'Homère ne soit pas[2] postérieur à la guerre de Troie, mais qu'il ait vécu à l'époque même de cette guerre, que dis-je? qu'il ait fait l'expédition avec les compagnons d'Agamemnom, et, si on le veut, avant l'invention de l'écriture. On verra en effet que Moïse, dont j'ai parlé déjà, sera toujours plus ancien de beaucoup d'années que la prise de Troie, sensiblement plus ancien encore que la fondation de Troie et que Dardanus. Pour le démontrer j'invoquerai le témoignage des Chaldéens, des Phéniciens, des Egyptiens. A quoi bon en dire plus? Il faut que celui qui promet de persuader les autres soit plus bref dans ses explications sur les choses que (celui qui ne songe qu'à faire de beaux discours[3]). Bérose, Babylonien, prêtre de Bélus, leur Dieu, qui vécut au temps d'Alexandre, composa en 3 livres pour Antiochos, le 3[e] successeur d'Alexandre, l'histoire des Chaldéens, et raconta les actions de leurs rois. Il commença par l'un d'eux, du nom de Nabuchodonosor, qui fit la guerre aux Phéniciens et aux Juifs; nous savons que ces choses, prédites par nos prophètes, sont arrivées bien après l'âge de Moïse, 70 ans avant l'empire des Perses. Bérose est un historien de très grande autorité; en voici la preuve: c'est de Bérose que Juba dans son écrit *sur les Assyriens* dit avoir appris l'histoire; cet écrit *sur les Assyriens* comprend deux livres.

XXXVII. — Après les Chaldéens, voici ce qui concerne les Phéniciens. Il y a eu chez eux trois hommes, Théodote, Hypsicrate, Môchos; leurs ouvrages ont été traduits en grec par Lætos, celui qui a aussi raconté avec exactitude les vies des philosophes. Dans les histoires de ces écrivains on voit à l'époque de quel roi eut lieu l'enlèvement d'Europe, et l'arrivée de Ménélas en Phénicie, et ce qui concerne Chiramos, qui donna sa fille en mariage à Salomon, le roi des Juifs, et lui fit cadeau de bois de toute espèce comme matériaux pour la construction

n'y a donc rien à conclure de ce passage sur la date de l'*Oratio*, qui n'est vraisemblablement pas d'aussi peu postérieure à la conversion de Tatien que le voudraient Harnack et Zhan.

1. Solon, frg. 18.

2. Kukula, p. 40, a bien défendu le texte des manuscrits auquel rien n'est à changer.— Depuis ce chapitre, toute la fin du discours a été citée par Eusèbe. *Prép. Evang.*, X, 11, 6-35 (cf. la note au chapitre XXXI), et plusieurs morceaux, par Clément d'Alexandrie (1[er] livre des *Stromates*).

3. Après ἤ, il y a dans le texte une lacune; c'est le 2[e] membre de la comparaison qui manque; je supplée à peu près comme Schwartz. — Je ne crois pas que Kukula, p. 13, ait réussi á réfuter Schwartz et à établir l'intégrité du texte. (Lui-même est d'ailleurs obligé d'introduire un relatif ὅς devant Ἀντιόχῳ; mais la faute est auparavant, après ἤ.)

du temple. Ménandre de Pergame a raconté les mêmes événements. Or le temps de Chiramos est voisin déjà de celui de la guerre de Troie et Salomon, contemporain de Chiramos, est de beaucoup postérieur à l'âge de Moïse.

XXXVIII. — Les Egyptiens ont aussi des chroniques exactes, et le narrateur de leur histoire [1] est Ptolémée, non le roi, mais un prêtre de Mendès. C'est lui qui a exposé les actions des Rois ; il dit que c'est sous Amasis, roi d'Egypte, que les Juifs sont sortis d'Egypte pour aller dans les contrées où ils allèrent [2], sous la conduite de Moïse. Voici comment il s'exprime : « Amasis vécut au temps du roi Inachos. » Après lui, Apion, le grammairien, homme très renommé, dans le 4e livre de ses *Egyptiaques* (il y en a 5 en tout), dit, entre autres choses, qu'« Amasis détruisit Avaria [3] à l'époque de l'Argien Inachos, comme l'a écrit dans sa *Chronique* Ptolémée de Mendès. » Le temps d'Inachos à la prise de Troie remplit 20 générations. Voici comment on peut le démontrer :

XXXIX. — Les rois des Argiens ont été : Inachos, Phoronée, Apis, Argeios, Kriasos, Phorbas, Triopas, Krotôpos, Sthénélaos, Danaos, Lyncée, Abas, Prœtos, Acrisios, Persée, Sthénélaos, Eurysthée, Atrée, Thyeste, Agamemnon [4], en la 18e année duquel Ilion fut prise. Il faut que le lecteur intelligent comprenne bien exactement que, d'après la tradition des Grecs, il n'y avait pas encore chez eux d'histoire qu'on pût conserver. Cadmos, qui leur enseigna l'écriture, arriva en Béotie plusieurs générations après. Après Inachos, du temps de Phoronée [5], la vie sauvage et nomade finit par disparaître, et les hommes se civilisèrent. C'est pourquoi, si Moïse a vécu, comme nous l'avons montré, du temps d'Inachos, il est antérieur de 400 ans à la guerre de Troie. On peut montrer qu'il en est ainsi par la succession des rois attiques (et macédoniens, et ptolémaïques, et antiochiens [6]). Ainsi il est évident que,

1. Γραμμάτων, Eusèbe, Schwartz ; πραγμάτων. M. P. V. Kukula ; on peut conserver la leçon des manuscrits.

2. Eusèbe et Schwartz, ἤθελον. Je conserve avec Kukula la leçon des manuscrits de Tatien ἦλθον.

3. Les leçons des manuscrits (Λυαρίαν M. V., Λυαριαν P.) confirment Αὐαρίαν, donné par Clément (*Strom.*, I, 21, p. 378) contre Αὔαριν, leçon d'Eusèbe.

4. Schwartz a suivi la liste d'Eusèbe d'*Argeios* à *Krotôpos* ; les manuscrits de Tatien donnent : *Kriasos*, *Triopas*, *Argeios*, *Phorbas*, *Krotôpos*. — Plus bas, c'est aussi Eusèbe qui donne *Abas*, *Proitos* ; les mss. de Tatien : *Proitos*, *Abas*. Le second *Sthénélaos* est omis par le *Parisinus* de Tatien et les mss. N. D. d'Eusèbe.

5. 'Επί M. P. V. Kukula, ὑπό, Eusèbe ; Schwartz.

6. Les rois de Macédoine, d'Égypte et de Syrie n'ont évidemment que faire dans cette démonstration. Cf. *Recherches*, p. 85.

si les actions les plus illustres des Grecs, telles qu'elles ont été mises par écrit et nous sont connues, sont postérieures à Inachos, elles sont aussi postérieures à Moïse. En effet c'est du temps de Phoronée, qui a suivi Inachos, que l'on mentionne chez les Athéniens Ogygos, du temps duquel eut lieu le premier cataclysme ; contemporain de Phorbas est Actæos, qui donna son nom, Actæa, à l'Attique : au temps de Triopas, furent Prométhée et Epiméthée, Atlas, Cécrops à la double nature, et Io : au temps de Krotôpos, se place l'incendie causé par Phaéton, et le déluge de Deucalion ; au temps de Ménélas, le règne d'Amphictyon, la venue de Danaos dans le Péloponnèse, la fondation de la Dardanie par Dardanos, le transport d'Europe de Phénicie en Crète ; au temps de Lyncée, l'enlèvement de Koré, la fondation du sanctuaire d'Eleusis, le labourage de Triptolème, la venue de Cadmos à Thèbes, le règne de Minos ; au temps de Proitos, la guerre d'Eumolpe contre les Athéniens ; au temps d'Acrisios, le départ de Pélops hors de la Phrygie, l'arrivée d'Ion à Athènes, le second Cécrops, les exploits de Persée et de Dionysos, Musée, disciple d'Orphée ; Ilion fut prise sous le règne d'Agamemnon.

XL. — De ce qui vient d'être dit, il résulte que Moïse est plus ancien que les héros, que les cités, que les divinités[1]. Il faut donc avoir foi à celui qui l'emporte par l'âge plutôt qu'aux Grecs qui ont puisé à cette source ses doctrines sans les comprendre. Leurs sophistes en effet, avec beaucoup[2] d'activité inutile, se sont appliqués à démarquer tout ce qu'ils ont emprunté à Moïse et aux disciples de sa philosophie, d'abord pour paraître dire quelque chose de personnel, en second lieu pour que, voilant de je ne sais quelle fausse rhétorique ce qu'ils n'avaient pas entendu, ils fissent de la vérité un tissu de fables. Quant à ce qu'ont dit de notre discipline et de l'histoire de nos lois les savants Grecs, quant au nombre et aux noms de ces savants, je le montrerai dans mon traité sur *Ceux qui ont rapporté ce qui concerne Dieu*[3].

XLI. — Maintenant, il faut me presser de montrer en toute précision que Moïse est plus ancien non seulement qu'Homère, mais encore que les écrivains antérieurs à Homère, Linos, Philammon, Thamyris, Amphion, Orphée, Musée, Démodocos, Phémios, la Sibylle, Epiménide le Crétois, qui alla à Sparte, Aristée de Proconnèse, l'auteur des *Arimaspes*, Asbolos le Centaure, Bakis[4], Drymon, Euclos le Cyprien, Hôros

1. Texte très incertain. Cf. Schwartz, p. 41, et Kukula (*Altersbeweis*), p. 13.

2. Je lis avec Schwartz πολλῇ, leçon que suggèrent deux manuscrits d'Eusèbe (qui donnent πολλὴ) et qui répond mieux au sens que la *Vulgate*, πολλοί.

3. Πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ. J'ai traduit littéralement. Sur ce que devait contenir ce traité, cf. *Recherches*, p. 87.

4. Corrigé par Schwartz, en *Bakis* ; les manuscrits, Ἰσάτιδος, qui peut être exact, car nous ne connaissons pas plus Drymon ou Hôros qu'Isatis.

le Samien, Pronapidès l'Athénien. Linos en effet est le maître d'Héraclès, et Héraclès ne fut antérieur que d'une génération à la guerre de Troie ; cela est prouvé par le fait que son fils Tlépolème a pris part à l'expédition contre Ilion. Orphée était contemporain d'Héraclès et du reste on dit que ce qu'on lui attribue est l'œuvre de l'Athénien Onomacrite, qui vécut sous l'empire des Pisistratides dans la 50e Olympiade. Musée fut disciple d'Orphée. Amphion précéda la guerre de Troie de deux générations ; je suis donc dispensé d'en dire plus long aux savants sur ce sujet. Démodocos et Phémios ont vécu au temps même de la guerre de Troie ; l'un vivait chez les prétendants, l'autre chez les Phéaciens. Thamyris et Philammon ne sont pas beaucoup plus anciens. J'ai traité avec toute la précision possible, ce me semble, de l'histoire sur chaque point[1], des époques et de leur arrangement. Pour remplir la tâche qui me reste encore, je ferai la même démonstration en ce qui concerne les prétendus Sages. Minos, qu'on a estimé avoir été le premier à faire montre de sagesse, de pénétration, d'un talent de législateur, a vécu au temps de Lyncée, le successeur de Danaos, dans la onzième génération après Inachos. Lycurgue, né longtemps après la prise de Troie, a légiféré pour les Lacédémoniens 100 ans avant les Olympiades. On trouve que Dracon a vécu dans la 39e olympiade, Solon dans la 46e, et Pythagore dans la 62e. Nous avons montré que les Olympiades sont postérieures de 407 ans à la guerre de Troie. Cela prouvé, disons encore quelques mots de l'âge des sept sages. Thalès fut le plus ancien d'entre eux, et il a vécu dans la 50e olympiade ; c'est dire en abrégé tout ce qui concerne les autres.

Voilà, Grecs, ce que j'ai composé[2] pour vous, moi Tatien, le philosophe à la manière des Barbares, né dans la terre des Assyriens, élevé d'abord dans vos croyances, ensuite dans celles que désormais je fais profession[3] de prêcher. Connaissant désormais ce qu'est Dieu, et ce qu'est sa création, je me tiens à votre disposition pour l'examen de mes doctrines, ferme dans la discipline conforme à la volonté de Dieu, que je ne renierai pas.

1. J'ai conservé le texte des manuscrits et d'Eusèbe καθ' ἕκαστον λόγον. La conjecture de Wilamowitz καθ' ἕκαστον τῶν λογίων pourrait paraître s'accorder mieux avec πραγματείας, mais répondrait peut-être moins bien à χρόνων. Cf. Kukula, p. 13. Il y a probablement une courte lacune (sans importance pour le sens entre σφόδρα et μετὰ πάσης ἀκριβείας) ; ni le supplément proposé par Wilamowitz, ni celui que préfère Kukula ne sont séduisants,

2. Συνέταξα, qui indique la rédaction d'un ouvrage écrit. Cf. *Recherches*, p. 4.

3. Le sens δ'ἐπαγγέλλομαι, mal rendu par Harnack (*mich rühme*), a été bien vu par Kukula, p. 14.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos v

Liste des ouvrages le plus souvent cités. viii

PREMIÈRE PARTIE. **Recherches.**

Chapitre Ier. — L'*Oratio ad Græcos* est-elle un véritable discours ? . . 1

Chapitre II. — La date et le lieu où fut composée l'*Oratio*. Tatien et Justin. 6

Chapitre III. — Tatien et la Sophistique. 14

Chapitre IV. — La polémique dans le discours de Tatien ; les sources et la méthode. 37

Chapitre V. — L'exposé de la doctrine : la théologie de Tatien. . . 54

Chapitre VI. — L'exposé de la doctrine (*suite*) : la destinée de l'homme ; la psychologie de Tatien ; démonologie ; la matière et l'origine du mal. 61

Chapitre VII. — Les lacunes de l'apologie de Tatien ; comment elles s'expliquent. 76

Chapitre VIII. — L'argument chronologique. 82

Conclusion. 90

DEUXIÈME PARTIE. — Traduction française du **Discours** avec notes. 107

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT

